BQ
6540
.Z5

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 30 1931

1647

Die nominalisirende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters.

Von

Prof. Dr. **Karl Werner,**
wirklichem Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Erkenntnisstheorie und Realphilosophie stehen in einem unlöslichen Connexe miteinander, zufolge dessen der Lehrinhalt der einen und der anderen sich wechselseitig bedingen. Die vollkommene Durchbildung dieses Wechselverhältnisses beginnt in der mittelalterlichen Scholastik von da an, wo dieselbe den Gesammtinhalt der aristotelischen Weltlehre in sich aufgenommen hatte. Wie in der thomistischen und scotistischen Lehre der Weltbegriff und Seelenbegriff durchwegs den erkenntnisstheoretischen Grundvoraussetzungen des Lehrsystems entspricht, so auch in der darauf folgenden nominalisirenden Scholastik des späteren Mittelalters, in welcher es speciell zur förmlichen Ausgestaltung einer vordem noch nicht dagewesenen nominalisirenden Psychologie kam. Das Wesen derselben besteht in der Abschwächung, Verengerung oder völligen Beiseitesetzung des universalistischen Charakters des intellectiven Seelenwesens; diese Verengerung oder Beiseitesetzung ist das denknothwendige Correlat der absoluten Beseitigung des Universale in re, welcher zufolge das Universale selbst nicht einmal potentiell ein Sein in den Dingen hat.

Als Vertreter der bezeichneten Entwicklungsphase der mittelalterlich-scholastischen Psychologie werden in der vorliegenden Abhandlung Durand von St. Pourçain, Occam und Pierre d'Ailly vorgeführt. In Durand veranschaulicht sich uns die Rückwirkung, welche der Heraustritt aus dem Con-

ceptualismus der thomistischen Schule auf die Fassung des Seelenbegriffes übte; Occam ist uns der Repräsentant des auf psychologischem und erkenntnisstheoretischem Gebiete mit voller Entschiedenheit durchgeführten antispeculativen Singularismus; d'Ailly repräsentirt uns eine gemilderte Form desselben in seiner theilweisen Hinüberlenkung aus dem Denkbereiche des Occamismus auf den Standpunkt der ascetischen und contemplativen Mystik. Wir haben hier somit eine Entwicklungsphase der mittelalterlich-scholastischen Psychologie vor uns, welche mit dem Heraustritte aus der speculativen Scholastik beginnt, und in ihrem weiteren Verlaufe letztlich in die repristinirten Anschauungen der Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts einmündet. Durand ging aus der Dominicanerschule hervor und reagirte gegen Thomismus, der den Franciscaner-Zelanten angehörige Occam gegen den Scotismus; d'Ailliy versucht sich, soweit dies sein von Occams Auctorität beeinflusster Denkstandpunkt zulässt, in einem vermittelnden Eklekticismus.

I.

Durand [1] gibt seine Herkunft aus der Dominicanerschule zu erkennen, wenn er die menschliche Seele als reines Formwesen fasst, und die in der Franciscanerschule vertheidigte Zusammensetzung derselben aus Form und Materie bekämpft. [2] Wäre die Menschenseele aus Form und Materie zusammengesetzt, so wären im Menschen zwei Materien vorhanden, ausser der Materie der Seele auch jene des Leibes. Diese beiden Materien müssten entweder gleicher oder verschiedener Art sein. Angenommen, dass beide Materien gleichartig seien, ist

[1] Durand von St. Pourçain (a St. Portiano), so benannt nach seinem Geburtsorte, dem Flecken St. Pourçain in der Auvergne (heut. Depart. Puy de Dôme), lehrte c. a. 1312 an der Pariser Universität; Papst Clemens V. berief ihn als Magister S. Palatii nach Avignon, Johann XXII. erhob ihn zum Bischof von Puy en Velay (1318), acht Jahre später wurde er Bischof von Meaux († 1334). Sein Hauptwerk sind die gedruckt vorliegenden IV Libri commentariorum in sententias Petri Lombardi (Venedig 1586), welche unserer Darstellung der Psychologie und Erkenntnisslehre Durands zu Grunde gelegt sind.

[2] 1 dist. 8, pars 2, qu. 2.

der doppelte Fall denkbar, dass entweder jede derselben durch das Formprincip der Seele informirt sei, oder die Materie des Leibes das seelische Compositum aus Form und Materie zu ihrer Form habe. Letzteres erweist sich als unmöglich, weil jenes angebliche seelische Compositum sich nicht als Informationsprincip eignet; eine aus Materie und Form zusammengesetzte Seele, deren Materie mit jener des Leibes gleichartig sein soll, wäre an sich rein nur Potenz, könnte also für keinen Fall Actus corporis oder ein Theilconstituent dieses Actus werden. Eben so wenig ist aber die andere Alternative denkbar, dass die beiden angeblich gleichartigen Materien durch eine und dieselbe Form informirt seien. So wenig als zwei Formen derselben Art zugleich in einem und demselben Theile der Materie sein können, eben so wenig können umgekehrt zwei Materien derselben Art in eine und dieselbe Form gefasst sein. Zufolge der angenommenen Gleichartigkeit beider Materien müsste das Verhältniss der einen zur gemeinsamen Form genau dasselbe sein, wie jenes der anderen, als jede derselben entweder löslich oder unlöslich mit der ihnen gemeinsamen Form verbunden sein; daraus würde folgen, dass entweder wie der Leib auch die Seele vergänglich, oder umgekehrt wie die Seele auch der Leib incorruptibel wäre. Ferner könnten die beiden angeblich gleichartigen Materien in nichts von einander unterschieden sein, weder secundum genus, weil sie als reine an sich völlig unbestimmte Potenzialitäten zu denken wären, noch quoad formam, weil sie beide nur Eine Form hätten, noch der Quantität nach, weil sie quoad locum et subjectum ungeschieden ineinander wären, welches Ineinandersein auch jede andere Art von Distinction ausschliesst.[1] Jene beiden Materien müssten also, sofern sie von einander unterschieden sein sollten, der angenommenen Voraussetzung entgegen ungleichartig sein; auch darum müssten sie als ungleichartig genommen werden, weil im entgegengesetzten Falle der Folgerung nicht ausgewichen

[1] Si dicatur, quod illae materiae efficiuntur una, dum anima est in corpore, sequitur quod anima aut non est in corpore composita, et ita non est eadem conjuncta et separata; aut si sit in corpore composita et in homine vivente non sit nisi una materia, non differunt homo et anima, quae omnia sunt absurda secundum philosophiam et periculosa secundum fidem. L. c., n. 6.

BQ
6540
.Z5

werden kann, dass im Einen Menschen zwei Seelen seien oder er selber ein Complex von zwei Seelen sei.[1] Die Annahme zweier ungleichartiger Materien verträgt sich jedoch nicht damit, dass beide durch eine und dieselbe Form, welche Theilconstituent der aus Materie und Form zusammengesetzten Seele ist, formirt werden sollen; denn nur, sofern sie zwei von einander verschiedene Actuationsprincipe haben, können sie auch als zwei von einander verschiedene Potenzialitäten genommen werden.[2]

Vergleicht man Durands Beweisführung für die reine Immaterialität der Seele mit jener des Thomas Aquinas,[3] so fällt sofort in die Augen, dass Durand das von der intellectiv-universalen Natur der Menschenseele hergenommene thomistische Argument bei Seite stellt. Thomas beweist, dass die Seele reines Formwesen sei, aus ihrer Fähigkeit, das singuläre Sinnending als dasjenige, was es unabhängig von seiner Individuirung durch den Stoff ist und darstellt, also nach seiner reinen Ratio formalis zu erkennen; die Seele appercipire das singuläre Ding eben nach ihrer Art, und bekunde sich in der Art ihres Recipirens als reines Formwesen. Dieses Argument des Thomas setzt im individuellen Dinge eine passive Fähigkeit voraus, auf die dem Wesen der intellectiven Seele gemässe Art recipirt zu werden; demgemäss muss der allgemeine Wesensgedanke des Dinges potentiell im Sinnendinge selber enthalten sein, und wird durch den menschlichen Intellect eben nur aus seinem potentiellen Sein im singulären Dinge hervorgezogen, um in der intellectiven Seele ein actuelles Sein zu erlangen. Durand gibt kein solches Hervorziehen zu und kann es nicht zugeben, da er den Grund der Individuation des Sinnendinges nicht in der

---

[1] Eadem forma nata est dare idem esse praecipue materiae ejusdem rationis; ergo forma, quae ponitur pars animae, cum maneat eadem, per se dabit omni materiae ejusdem rationis idem esse; ergo si ex ipsa cum una materia resultat anima simpliciter, ex ipsa cum alia materia resultabit eadem anima vel alia, et ita erunt duae animae et unus homo, nisi dicatur, quod homo est duplex anima, quod est absurdum. L. c., n. 7.

[2] Ratio potentiae sumitur ex actu; sed istae perficiuntur eodem actu, scil. forma, quae est altera pars animae; ergo non sunt diversarum rationum. Ibid.

[3] Siehe Thomas Summ. 1 qu. 77, art. 5.

Materialität desselben sucht, sondern insgemein nur singuläre Dinge kennt; alles gottgedachte Wirkliche ist als solches singulär. Demzufolge kann auch die intellective Seele nicht auf ein Sein universaler Art Anspruch machen, obschon Durand zugibt, dass sie, indem sie Gott näher steht als die Sinnendinge, auch die göttliche Essenz in einer Weise nachbildet, in welcher die Sinnendinge dieselbe nicht nachzubilden vermögen. Wie es kein potentielles Enthaltensein des Allgemeingedankens in den singulären Dingen gibt, so auch keine intellective Potenz des Hervorziehens des Allgemeingedankens aus den Sonderdingen; die intellective Apprehension der Dinge ist nicht eine Fassung derselben im Lichte eines höheren Gedankens, sondern einfach ein geistiges Sehen des Wirklichen, welches sich unmittelbar durch sich selber der Seele vernehmbar macht.

Aus dem Gesagten erhellt, dass Durand seine Ueberzeugung von der Immaterialität der menschlichen Seele unter völligem Hinwegsehen von Gründen erkenntnisstheoretischer Natur ausschliesslich aus Denknothwendigkeiten begründen will, welche nach seiner Ansicht das Verhältniss der menschlichen Seele zu dem ihr eignenden Leibe mit sich bringt. Das ihn hiebei leitende Gedankenmotiv ist, die Unabhängigkeit des Seins der menschlichen Seele vom Bestande des menschlichen Leibes sicher zu stellen; die menschliche Seele oder Wesensform des Menschenleibes unterscheidet sich von allen übrigen irdischen Wesensformen dadurch, dass sie von dem Körper, dessen Form sie ist, unabtrennbar ist, während die übrigen irdischen Wesensformen von den durch sie informirten Materien nicht abtrennbar sind. Durand erklärt die Abtrennbarkeit der menschlichen Seele vom Leibe aus ihrer Quantitätslosigkeit, woraus umgekehrt folgt, dass alle übrigen irdischen Wesensformen der Quantitätskategorie eingeordnet seien.[1] Ohne auf die Ansicht

[1] Materia et omnis forma generabilium corruptibilium sub anima rationali est pure et simpliciter corporalis, quia non sunt nec esse possunt per naturam, nisi in corpore, cujus sunt partes. Anima autem rationalis quamvis sit per se pars compositi corporalis, tamen non est inseparabiliter, propter quod cum tam materia quam ceterae formae sub anima rationali sint res corporales pure et simpliciter, capaces sunt, non secundum se sed in toto, quantitatis, quae est passio vel proprietas per se et insepara-

des Aristoteles in diesem und anderen Punkten sonderliches Gewicht zu legen,[1] glaubt er doch gegen Scotus[2] u. A. erweisen zu können, dass auch Aristoteles die Trennbarkeit der intellectiven Seele vom Leibe in dem von Durand behaupteten Sinne, d. i. als eine Trennbarkeit nicht blos secundum operationem, sondern auch secundum esse auffasse. Ueber die von den Gegnern citirte Stelle Metaph. XI, p. 1070 a, lin. 24 ff. spricht sich Durand genau so aus, wie Thomas in seinem Commentar zur aristotelischen Metaphysik;[3] Thomas bemerkt, und Durand mit ihm, dass Aristoteles in der bezüglichen Stelle die Frage, ob bestimmte Wesensformen unabhängig von ihren zu Grunde gehenden Trägern fortexistiren können, unentschieden lasse, und die Lösung einem anderen Orte vorbehalte; dieselbe finde sich in den Büchern de Anima. Nach Durand ist dasjenige, was Aristoteles in den Büchern de Anima über die Separation der intellectiven Seele, des Intellectus agens und Intellectus possibilis von den übrigen Theilen der Seele bemerkt, die Antwort auf die in den Büchern de Metaphysica beregte Frage. Im ersten Buche de Anima[4] sagt Aristoteles, wenn der Seele irgend eine Thätigkeit derart eigen sei, dass sie ohne Mitwirkung des Körpers zu Stande kommen könne, müsse auch die Seele selber vom Körper trennbar sein; nun sieht er aber die Operatio intelligendi sicher als eine ohne Mitwirkung des stofflichen Leibes zu Stande kommende Thätigkeit an, somit könne über seine wahre Meinung kein Zweifel bestehen. Auch das vielbesprochene θύραθεν ἐπεισιέναι des Νοῦς wird von Durand als Beleg für seine Auffassung der

---

biliter rerum corporalium, quia nec substantia dicitur corpus, nisi quia est talis natura quae est capax quantitatis, quae etiam in suo genere vocatur corpus. Anima autem propter sui separabilitatem a corpore non est capax quantitatis, quia non est res corporalis, quamvis sit pars compositi corporalis. 1 dist. 8, pars 2, qu. 3, n. 14.

[1] Quamvis non multum sit curandum, quid senserit Aristoteles, tamen magis credo, quod Aristoteles senserit animam intellectivam esse separabilem secundum esse et operationem, quam secundum operationem solum. 2 dist. 18, qu. 3, n. 6.

[2] Vgl. meine Schrift: Johannes Duns Scotus (Wien, 1881), S. 47 f.

[3] Vgl. Thom. Comm. in Metaph. XII, lect. 2.

[4] Siehe Aristot. Anim. I, p. 403 a, lin. 10 ff.

aristotelischen Ansicht verwendet.[1] Man wende nicht ein, dass Aristoteles anderwärts Aeusserungen thue, welche mit seinen eben dargelegten Anschauungen sich nicht in Einklang bringen lassen. Man mag mancherlei sich Widersprechendes oder völlig Ungereimtes aus seinen auf die menschliche Seele bezüglichen Aussprüchen beibringen; niemals wird es gelingen, aus denselben zu erweisen, dass er die Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes in Abrede gestellt habe.[2]

Für Durand hat der aristotelische Satz, dass die Form nicht vor ihrem Sein im Stoffe existire,[3] einen besonderen Werth. Er dient ihm als Beweisgrund zur Erhärtung des Satzes, dass die Seelen nicht vor den ihnen eignenden Körpern existiren. Dies gilt sowohl von der Seele des ersten Menschen, bezüglich welcher Augustinus geneigt ist anzunehmen, dass sie zugleich mit den Engelgeistern, also vor der Bildung des ersten Menschenleibes erschaffen worden sei,[4] als auch von allen

---

[1] Item 16 de animalibus (d. i. Gen. animal. II, p. 736 b, lin. 27) dicit, quod intellectus est ab extra vel ab intrinseco i. e. a Deo, et non a virtute seminis, et sic secundum ipsum intellectus est ingenerabilis, ergo secundum eundem intellectus est incorruptibilis, quia omne ingenerabile est incorruptibile secundum eum. Si autem intellectus est incorruptibilis, ergo non desinit esse corrupto corpore. 2 dist. 18, qu. 3, n. 6.

[2] Nihil prohibet, Aristotelem qui fuit purus homo, dixisse in pluribus locis aliqua sibi invicem dissonantia. Constat enim, quod in 12 Metaph. (d. i. Metaph. XI, p. 1070 a, lin. 21 f.) clare dicit, nullam formam praecedere compositum, et subjungit, quod nihil prohibet a quibusdam aliquam formam remanere post compositum, nec hoc ponit sub dubio, quamvis ponat sub dubio, utrum anima sit talis forma. Et tamen primo Coeli dicit, quod omne aeternum a parte post est aeternum a parte ante, quod repugnat primo. Ideo et simile invenitur in pluribus aliis, qui vult bene scrutari. Unde illa repugnantia dictorum non arguit, quin Aristoteles senserit animam intellectivam esse immortalem. L. c., n. 9.

[3] Siehe vor. Anm.

[4] Videtur Augustinus sentire (Gen. ad lit. VII., c. 24), quod anima primi hominis fuit creata cum angelis ante corpus. Et ratio ejus est, quia per opus creationis tota natura instituta est, vel in se vel in suo simili vel in suis causis et rationibus seminalibus; sed anima primi hominis non fuit producta in suo simili, quia nulla praecessit ipsam, nec in causis seu rationibus seminalibus, quia non educitur de potentia materiae; ergo oportet quod fuerit producta in se per opus creationis. Sed hoc non fuit cum corpore, quia tam secundum ipsum quam secundum alios Sanctos homo quantum ad corpus non fuit productus opere primae creationis; ergo anima ejus fuit producta ante corpus. 2 dist. 17, qu. 2, n. 6.

übrigen Menschenseelen. Augustins Ansicht kann nicht Platz greifen, weil alle Dinge im vollkommenen Stande geschaffen worden sind, somit die fortpflanzungsfähigen Wesen im Stande der Fortpflanzungsfähigkeit; demnach konnte die Seele des ersten Menschen nicht vor seinem Leibe existiren. Die des Leibes entbehrende Seele ist nicht im Stande ihrer natürlichen Vollkommenheit; daraus folgt, dass auch alle übrigen Menschenseelen nur zugleich mit den ihnen eignenden Körpern ins Dasein treten können.[1] Es steht somit in Bezug auf die Menschenseelen der Satz fest: Creando corporibus infunduntur et infundendo creantur. Sie können nur durch Creation entstehen, weil sie keine Educte aus der sinnlichen Stofflichkeit sind. Incorruptibilität und Ingenerabilität der menschlichen Seele involviren sich gegenseitig; sie hat als incorruptibles Wesen ein über den corruptiblen Leib hinausgreifendes Sein, welches nicht Product der generativen Thätigkeit der corruptiblen Leiber sein kann. Das über die corruptible Leiblichkeit hinausgreifende Sein der menschlichen Seele beweist Durand aus der über alles Sinnliche hinausgreifenden Thätigkeit derselben gemäss dem Satze: Agere sequitur esse.[2] Er gesteht übrigens zu, dass das Geschaffenwerden von der menschlichen Seele nicht in so exclusivem Sinne ausgesagt werden könne, wie

---

[1] Neque ratio cogit, quia illa quae creantur non supposita materia ex qua vel in qua, proprie pertinent ad opus creationis, quod praecessit opus distinctionis et ornatus (vgl. über diese drei Opera Thom. 1 qu. 65, prooem.). Quae vero producuntur absque materia ex qua, habent tamen materiam in qua, licet de ejus potentia non educantur, sicut est anima, non proprie pertinent ad opus creationis, sed praecedunt in ipso quantum ad relationes seminales, per quas licet non acquirant esse, acquirunt tamen esse in materia saltem dispositive. 2 dist. 17, qu. 2, n. 7.

[2] Omnis forma, quae in operando excedit corpus suum objective, in essendo excedit corpus subjective; agere enim sequitur esse, et actio formae respicit objectum, sicut esse respicit subjectum. Sed anima intellectiva in operando excedit omne corpus objective, quia licet primo occurrant intellectui nostro corporalia (quia non intelligimus nisi mediantibus phantasmatibus, quae sunt quaedam similitudines corporalium), tamen in ipsis non sistit intellectus, sed ductu rationis venit in cognitionem incorporalium et immaterialium; ergo anima intellectiva excedit in essendo corpus subjective, non quidem sic, quod pars sit in corpore et pars extra, sed quia praeter hoc, quod est in corpore, potest esse sine corpore. 2 dist. 18, qu. 3.

vom Engelgeiste, weil das Wirken der Rationes seminales Einfluss nimmt.[1] Demzufolge könne nicht geläugnet werden, dass das Esse der intellectiven Menschenseele in gewissem Sinne Terminus generationis sei, jedoch nicht in eigentlicher Weise, wie das Esse der generablen und corruptiblen Seelen, von welchen, weil sie ihr am Stoffe haftendes Esse ausschliesslich der Generation verdanken, das Creari in keinerlei Weise ausgesagt werden könne.

Die menschliche Seele ist Träger von dreierlei Arten von Potenzen; sie ist Princip vegetativer, sensitiver, intellectiver Thätigkeiten. Die vegetativen Thätigkeiten sind unmittelbar auf die Seelensubstanz als Wesensform des Menschen zurückzuführen. Die Wesensform des Zeugenden ist unmittelbares Princip der Generation; was von der generativen Kraft eines Lebewesens gilt, hat in seiner Weise auch von der nutritiven zu gelten, weil das Wirken beider unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt fällt;[2] die dritte der vegetativen Kräfte, die augmentative, fällt dem Wesen nach mit der nutritiven zusammen. Durand trifft in seiner Behauptung der Coincidenz der vegetativen Kräfte mit dem Wesen der Seele mit Duns Scotus[3] gegen Thomas Aquinas zusammen, welcher insgemein die Potenzen der Seele vom Wesen der Seele abscheidet, und speciell die sensitiven und vegetativen Kräfte als etwas im Wesen der intellectiven Seele Aufgehobenes, somit von dieser Unterschiedenes ansieht. Unter den vegetativen Kräften sondert Thomas speciell wieder die generative Kraft von den beiden anderen vegetativen Kräften dadurch ab, dass er aus der Seele, welche die vegetativen Kräfte in sich beschlossen hält, eine Virtus generativa derivirt werden lässt, welche im Generations-

---

[1] Quicquid producitur praeter rationes seminales, si tale sit quod per se subsistat nec sit alterius pars, propriissime dicitur creari ut angelus. Si autem hujusmodi fuerit, quod, etsi natum sit per se subsistere, est tamen alterius pars, minus proprie dicitur creari, ut est anima intellectiva; nam et rationes seminales cooperantur aliqualiter ad esse ejus, non absolute et simpliciter sed ad esse in materia, disponendo materiam. 2 dist. 18, qu. 2, n. 14.

[2] Tam in generatione quam in nutritione fit materia corrupti sub aliqua forma substantiali, quam prius non habebat. 1 dist. 3, pars 2, qu. 2, n. 10.

[3] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 289.

acte sich wirksam erweist, und gleichsam die auf die Zeugungsthätigkeit der Seele gerichtete Bewegung darstellt.[1] Durand lässt seinerseits diese Art der Unterscheidung zwischen den vegetativen Seelenpotenzen nicht gelten, die er sämmtlich unmittelbar mit der Substanz der Seele identificirt,[2] wie er weiter im directen Gegensatze zu Thomas[3] die unmittelbare Efficienz der Seelensubstanz in dieser niedersten Wirkungssphäre aus ihrer höheren Rangstellung begründet; was die niederen Substanzialformen unmittelbar durch sich selbst vermögen, muss umsomehr die menschliche Seele durch sich selbst vermögen.[4]

Während Durand in seiner Identification der vegetativen Seelenkräfte mit der Substanz der menschlichen Seele der Anschauungsweise des Duns Scotus über diesen Punkt weit näher steht, als jener des Thomas, hat es den Anschein, als ob er sich letzterem in Bezug auf die Auffassung der sensitiven und intellectiven Potenzen, die er gleich Thomas von der Seelenessenz real abscheidet, nähern wollte. Aber die Motive dieser Abscheidung sind ganz andere als bei Thomas, und kehren sich eben so gut gegen Thomas wie gegen den von Durand in diesem Punkte bekämpften Duns Scotus. Beide leiten die

---

[1] Thomas erläutert diesen Unterschied zwischen den vegetativen Potenzen der Seele in folgender Weise: Quanto aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans. Corpora non viventia, quae sunt inferiora ordine naturae, generant sibi simile non per aliquod medium, sed per se ipsa; sed corpora viventia tanquam potentiora agunt ad generandum sibi simile et sine medio et per medium — sine medio in opere nutritionis, in quo caro generat carnem, cum medio in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur virtus quaedam activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur vis quaedam motiva ed instrumentum. 1 qu. 118, art. 1.

[2] Forma substantialis generantis in omnibus tam animatis quam inanimatis est immediatum principium generationis seu subintroductionis formae substantialis in materia, quamvis praesupponat alterationem praeviam; et in animatis est immediatum principium conversionis alimenti in substantiam nutriti. Et cum tale principium vocemus potentiam nutritivam ac generativam, sequitur quod potentia animae nutritiva et generativa sunt idem quod essentia animae, nec obstat, quod nutrire et generare sunt plures actus, quia cum sint subordinati, possunt esse ab eodem principio. 1 dist. 3, pars 2, qu. 2, n. 18.

[3] Vgl. Anm. 1.

[4] L. c., n. 15.

sensitiven und intellectiven Vermöglichkeiten der Seele aus dem cognoscitiven Wesen der menschlichen Seele ab; eine derartige Ableitung der genannten Potenzen will aber Durand eben nicht zugeben, und zwar deshalb nicht, weil ihm der cognoscitive Charakter der menschlichen Seele nur als erfahrungsmässige Thatsache feststeht. Duns Scotus findet die Anknüpfungspunkte für seine Ableitung in der von ihm angenommenen Zusammengesetztheit der Seele aus Materie und Form;[1] er fasst nämlich die Form als Actionsprincip der zufolge ihrer Materialität eindrucksfähigen Seele, und die einzelnen Seelenpotenzen als besondere Vermöglichkeiten des Reagirens der Seele auf die appercipirten Impressionen. Durand verwirft diese Art der Ableitung der Seelenpotenzen aus der Seelenessenz; ihr zufolge könnten die Seelenpotenzen sowohl unter sich als auch vom Wesen der Seelen nur formaliter verschieden sein, während der erfahrungsmässig constatirte Sachverhalt eine reale Unterschiedenheit der Seelenpotenzen unter sich und vom Wesen der Seele aufweist.[2] Thomas trennt wohl die Potenzen vom Wesen der Seele real ab, will sie aber aus demselbem speculativ deduciren, während sie in ihrer realen Unterschiedenheit von der Seelenessenz sich doch nur als Superaddita zum Wesen der Seele erweisen lassen; daraus folgt von selber, dass die thomistische Begründung des realen Unterschiedes nicht zutreffend sein könne. Thomas sagt, dass Substantia und Operatio nur in Gott zusammenfallen und bereits im Engel auseinandertreten, also umsomehr in der von Gott ungleich weiter abstehenden Menschenseele auseinandertreten müssten. Dieses Argument leidet jedoch hier schon darum keine Anwendung, weil es sich auf die Actionen Gottes ad extra bezieht, während es sich hier um die Principien der immanenten Actionen des Erkennens, Begehrens u. s. w. handelt. Ferner kann in Bezug auf Gott überhaupt von einem Principe der Thätigkeit nicht die Rede sein, und deshalb auch die göttliche Substanz nicht als Princip

---

[1] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 183 und 291 f.

[2] Actus animae sunt plures realiter et quidam eorum nullum ordinem habentes ad invicem, et ideo non possunt causari ab una natura realiter. 1 dist. 3, pars 2, qu. 2, n. 26.

derselben bezeichnet werden.[1] Es ist überdies nicht so schlechthin wahr, dass die creatürlichen Substanzen nicht unmittelbare Principien der Thätigkeit sein können. Man hat nämlich zwischen activen und passiven Principien zu unterscheiden; das passive Princip ist unmittelbar die Substanz selber. Von den sensitiven Potenzen wird gemeinhin angenommen, dass sie in ihren Acten sich nur passiv verhalten; sie könnten daher, der thomistischen Doctrin zuwider, vom Wesen der Seele gar nicht real unterschieden werden. Der von Thomas aufgestellte Satz, dass, wenn das Activprincip einer Operation substanziell sei, auch die Operation Substanz sein müsse, erweist sich nach verschiedenen Seiten hin als unwahr, und könnte jedenfalls nur von einem Principium praecisum ac totale einer Thätigkeit gelten, nicht aber von einem Principium partiale, wie die sensitive Potenz ist.[2] Wenn Thomas den Satz, dass Actus und Potenz als Theilungen des Seins und jeglichen Genus des Seienden stets auf dasselbe Genus sich beziehen, auf das in Rede stehende Problem anwendet, so lässt er sich durch eine Aequivocation täuschen. Denn der von ihm angezogene Satz ist nur dann wahr, wenn ein und dasselbe Object unter dem einen oder anderen Modus essendi ins Auge gefasst werden; so gehört z. B. der Mensch sowohl in actu als auch in potentia der Substanzkategorie, die Farbe in actu und in potentia der Qualitätskategorie an. Hier aber bedeuten Actus und Potenz zwei von einander verschiedene Dinge; unter Potenz ist hier das Principium activum oder passivum einer Thätigkeit, unter Actus die Operatio producta oder recepta gemeint; in diese Art von Potenz und Actus kann nicht jedes Sein und Genus des Seienden geschieden werden, da nicht jedes Seiende Thätigkeit oder unmittelbares Princip der Thätigkeit sein kann. Also ist auch der Schluss unzulässig, es könne, weil die Thätigkeit

---

[1] Operatio divina non est substantia propter hoc quod principium ejus sit substantia, quia nec causam habet nec principium. 1 dist. 3, pars 2, qu. 2, n. 31.

[2] Potentia sensitiva non est totale principium sentiendi sed partiale; concurrit enim cum ea objectum et species seu aliqua impressio objecti, quorum utrumque est accidens, propter quod non oportet, si potentia sit substantia, quod operatio sit substantia, sed potest esse accidens, cum in principio ejus totali includatur accidens. L. c., n. 34.

der Seelenpotenz nicht in genere substantiae ist, auch die Potenz selber nicht der Substanzkategorie angehören. Nicht minder unstatthaft findet Durand das weitere Argument der Thomisten, dass, da die Seele ihrer Substanz nach Actus sei, der Mensch als Habens animam stets alle im Vermögen der Seele liegende Thätigkeit üben müsste, wofern die Potenzen mit der Essenz der Seele real identisch sein sollten. Dieser Schluss ruht auf der falschen Annahme, die Seelenpotenz müsse solcher Art Formalprincip der Thätigkeit sein, dass mit einer solchen Potenz ausgerüstet sein gleichlautend sei mit Thätigsein; nun aber wurde schon bemerkt, dass die Seelenpotenz entweder blos passives Princip, oder wofern sie Activprincip ist, doch nur Partialprincip, also in der Actuirung ihrer Thätigkeit von etwas ausserhalb der Seele Gelegenem abhängig ist. Wäre das auf die Actualität der Seelensubstanz gegründete Argument wahr, so müsste es auch von der nach thomistischer Ansicht vom Seelenwesen real unterschiedenen Seelenpotenz gelten, so dass diese, weil sie stets actuell thätig sein müsste, niemals Potenz als solche sein könnte.

Durand erhärtet die Denknothwendigkeit einer realen Abscheidung der Potenzen vom Wesen der Seele, unter Verwerfung der von Thomas hiebei beigebrachten ontologisch-metaphysischen Gründe, ausschliesslich auf Grund bestimmter empirischer Thatsächlichkeiten, welche zur Vornahme jener Abscheidung nöthigen. Als solche Thatsächlichkeiten bezeichnet Durand die Unterschiedlichkeit und Diversität der Einwirkung der organischen und nichtorganischen Potenzen [1] als perficirender Potenzen auf den Leib im Gegensatze zur Gleichmässigkeit der perficirenden Wirkung der Seele als Wesensform auf das Gesammtsein und die einzelnen Theile des Körpers; [2] die Varia-

[1] Potentiarum quaedam sunt organicae, quae utuntur corpore ut organo, sicut omnes sensitivae; quaedam vero sunt organicae, quia non utuntur corpore ut organo, licet indigeant corpore ut subjecto, ut intellectus et voluntas. L. c., n. 40.

[2] Illae potentiae, quae aequaliter perficiunt corpus, non possunt distingui secundum organicum et non organicum. Sed si potentiae animae non realiter differant ab anima et re absoluta, tunc omnes aequaliter perficiunt corpus vel indigent corpore. Ergo inter potentias animae non esset distinguere quod quaedam essent organicae et quaedam non organicae, quod est contra Philosophum et contra commune dictum. Ibid.

bilität und den Wechsel der psychischen Thätigkeiten der Sensation und Intellection im Gegensatze zum identischen Beharren des Seelenwesens inmitten jenes Wechsels. Zwischen den variablen, von äusserer Einwirkung abhängigen psychischen Thätigkeiten und dem unverändert in sich beharrenden Wesen der Seele muss es ein Mittleres geben, welches, ohne essentiell wie die Seele zu sein, doch an der Invariabilität derselben theilhat, und in seinem Bestande nicht gleich den variablen vorübergehenden Thätigkeiten von etwas Aeusserem abhängig ist. Dieses Mittlere sind nun eben die Potenzen als Accidenzen der Seele. Die Seele ist ihrem Wesen nach nicht zu irgend einem bestimmten Acte determinirt, sondern verhält sich zur differenten Vielheit der psychischen Acte indifferent; es muss also etwas vom Wesen der Seele reell Unterschiedenes vorhanden sein, wodurch die Seele zu diesem und jenem bestimmten Acte determinirt wird; dieses Determinirende ist nun eben die Potenz. Der Mensch kann gewisser Potenzen, z. B. des Sehvermögens verlustig gehen, ohne dass hiedurch die Essenz der Seele irgend eine Einbusse erleidet; also muss die Potenz etwas von der Essenz der Seele Verschiedenes sein.

Dieses letzte Argument wirft nun freilich ein charakteristisches Licht, nicht blos auf Durands Lehre von dem Seelenvermögen, sondern auch auf seine Anschauung vom Wesen der Seele selber und auf das Verhältniss zu dem ihr eignenden Leibe, von dessen durch die Seele gewirkter Lebendigkeit er schlechthin keinen Begriff hat. Es fällt ihm nicht bei, dass die Seele irgend ein ihr wesentlich eignendes Vermögen niemals verlieren könne, und dass ihr Vermögen, mittelst der Sinnesorgane etwas Sinnliches ausser ihr zu appercipiren, wenn es ihr abhanden kommen könnte, ein rein zufälliger Besitz sein müsste; dies ist jedoch mit dem wesentlichen Füreinander von Seele und Leib nicht vereinbar. Daraus folgt aber weiter, dass die wirklichen Seelenpotenzen nicht in jener Weise, wie Durand will, vom Wesen der Seele abgetrennt werden dürfen; dasjenige, was sich wirklich von ihr abtrennen lässt, und von ihrem Wesen abgetrennt werden muss, sind die Vermöglichkeiten der leiblich-sinnlichen Lebendigkeit, die als solche eben nicht Vermöglichkeiten des Seelenwesens als solchen sind. Der Seele ist es wesentlich eigen, mittelst eines gesunden und

tauglichen Sinnesorgans die demselben entsprechenden sinnlichen Objecte zu appercipiren; dieses Vermögen bleibt ihr virtuell nicht nur für den Fall der Erkrankung oder Corruption des betreffenden Organes, sondern auch nach ihrer Trennung vom Leibe; es tritt in Kraft, sobald das Organ gesundet, oder die Seele mit dem durch den Tod von ihr getrennten Leibe wieder vereinigt wird. Dies Letztere ist Thomas Anschauung von der Sache; Durand geht von Thomas darin ab, dass er die in der Seele nach dem Tode virtuell zurückbleibende Vermöglichkeit zu den Acten der Sensation nicht anerkennt. Er bleibt dabei stehen, dass die Sensationsacte Acte des Compositum aus Leib und Seele seien; daraus folgert er, dass nach der Trennung der Seele vom Leibe die sensitiven Vermöglichkeiten überhaupt gar nicht mehr vorhanden seien.[1] Nach der künftigen Wiedervereinigung von Seele und Leib kann allerdings die Seele wieder hören und sehen; der Grund dessen liegt aber nicht im Wesen der Seele als einer perceptionsfähigen Wesenheit, sondern lediglich im abermaligen Zusammensein von Seele und Leib.

Daraus folgt aber weiter, dass Durand vom Wesen der Seele eine eben so unlebendige Vorstellung hat, wie von der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen; und in der That ist die von ihm dem Duns Scotus gegenüber als philosophisch erweisbare Wahrheit anerkannte Seelenunsterblichkeit lediglich auf die Quantitätslosigkeit und Untheilbarkeit der menschlichen Seele gegründet. Wie sollte er sie auch anders erweisen können, wenn das Intelligere und Velle nicht unmittelbar aus dem Wesen der Seele selber sich ergeben, sondern eine zum Wesen der Seele hinzukommende Begabung sind? Dass die menschliche Seele wesentlich Geist sei, und die Geistigkeit ihres Wesens im Denken und Wollen bekunde, ist ein ihm völlig fremder Gedanke; somit kann ihm auch nicht der Gedanke kommen, die von ihm in abstract ontologischer Weise begründete Unzerstörbarkeit des Seelenwesens aus der Intellections- und Willensfähigkeit des menschlichen Seelenwesens zu verstehen,

[1] In anima separata non remanebunt potentiae sensitivae, nec in corpore, quia neutrum fuit totalis causa receptiva talium potentiarum, sed quaelibet fuit partialis, et sui conjunctione supplebant vicem unius totalis causae. 1 dist. 8, qu. 4, n. 15.

und kraft dessen einen ideell vertieften und geistig verlebendigten Begriff der Seelenunsterblichkeit zu gewinnen, wie ihn Thomas in seiner Argumentation für die Seelenunsterblichkeit anstrebt.[1] Durand lehrt allerdings in Uebereinstimmung mit Thomas, dass das Seligsein der menschlichen Seele primär in der absoluten Befriedigung des Intellectes durch die Anschauung Gottes bestehe;[2] die Möglichkeit eines solchen Seligkeitsstandes aber erscheint ihm aus der factisch gegebenen Beschaffenheit des zeitlichen Menschenintellectes nicht erweisbar, da dieser darauf angewiesen sei, Gott aus den Creaturen zu erkennen, ein unmittelbares Sehen Gottes aber ihm versagt sei. Im menschlichen Intellecte als solchem liege allerdings kein Hinderniss, Gott unmittelbar zu sehen; denn die Ratio formalis der Objecte des Intellectes sei die Ratio entis, unter welche auch Gott fällt.[3] Die Eingliederung der Menschenseele in die gegenwärtig bestehende Ordnung der Dinge bringe es jedoch mit sich, dass das dem Intellecte an sich Mögliche dermalen für ihn factisch unmöglich sei; der mit der dereinstigen Erneuerung und Umwandlung der Natur verbundene Eintritt einer neuen Ordnung, in welcher das zeitlich Unmögliche thatsächliche Wirklichkeit werden soll, ist nicht Gegenstand einer natürlichen Erkenntniss, die allenthalben auf dem in der natürlichen Erfahrung Gegebenen fusst, sondern gehört der Offenbarungslehre an, daher die Unsterblichkeitslehre, soweit sie

[1] Vgl. meine Schrift: Thomas v. Aquino II, S. 438 f.

[2] 4 dist. 49, qu. 4.

[3] Nil cadens sub formali ratione objecti excedit proportionem potentiae per se, licet possit excedere per accidens, sicut claritas solis in se excedit visum noctuae, propter hoc quod organum visus in noctua laeditur, et dissolvitur a claritate solis in rota sua, et si hoc non esset, visus noctuae posset clare et manifeste videre solem, quod satis innuit Philosophus in quodam simili, quum dicit, quod si senex haberet oculum juvenis, videret utique sicut juvenis. Igitur excessus objecti supra potentiam non potest esse causa cognitionis confusae et obscurae, nisi per accidens vel ratione organi, ut in potentiis sensitivis, vel ratione cognoscendi, ut in potentia intellectiva, quae non cognoscit naturaliter Deum vel substantias separatas nisi per creaturas corporales, quae sunt inferioris gradus, nec perfecte possunt repraesentare eum; omnis enim potentia habet proportionem cum omni eo, quod cadit sub ratione sui subjecti. Deus autem cadit sub ratione entis, quae est formalis ratio objecti intellectus. 4 dist. 49. qu. 2, n. 29.

mehr als die natürlich erkennbare Möglichkeit einer Seelenfortdauer in sich schliesst, ausschliesslich unter den Gesichtspunkt des christlichen Glaubensbewusstseins zu stellen sei. Selbstverständlich trägt aber Durand in seine Anschauung vom übernatürlichen Seligkeitsstande seine natürliche Denkauffassung hinein, welcher gemäss ihm Gott eben so wie alles andere Wirkliche eine Res singularis ist, daher von einer im thomistischen Sinne gedachten intellectiven Comprehension Gottes als der absoluten Allheit und von einem diese Comprehension ermöglichenden und vermittelnden Lumen gloriae bei ihm keine Rede sein kann. Ihrem gegenwärtigen Orte und Stande entrückt ist die menschliche Seele einer unmittelbaren intellectiven Apprehension Gottes fähig; er kann sich ihr in jenem künftigen Stande übernatürlicher Erhöhung unmittelbar präsentiren. Auch von Scotus weicht Durand in diesem Punkte entschieden ab. Denn obschon beide den Satz mit einander gemein haben, dass das Seiende als solches das dem menschlichen Intellecte adäquate Object sei, unterlässt doch Durand, gleich Scotus zwischen dem Objecte des Denkens als solchen und zwischen dem Objecte des Erkennens zu unterscheiden. Scotus ist so weit davon entfernt, Gott als ein dem menschlichen Intellecte adäquates Erkenntnissobject anzusehen, dass er in Folge dessen das eigentliche Wesen des menschlichen Seligkeitsstandes gar nicht in die absolute Befriedigung des menschlichen Erkenntnisstriebes, sondern vielmehr in die vollkommenste Liebeseinigung mit Gott setzt. Für Durand besteht die von Scotus betonte Inadäquatheit zwischen dem geschöpflichen Intellecte und Gott als Object dieses Intellectes nicht, da ihm das Erkennen gemeinhin nur ein Sehen des Wirklichen ist, daher er, über Thomas hinausgehend, unter den oben bezeichneten Bedingungen, ein durch kein Medium vermitteltes Anschauen der göttlichen Essenz als möglich zugeben kann.

Der Grund der Unvollkommenheit und Begrenztheit des zeitlichen Menschenintellectes beruht nach Durand in der Gebundenheit der intellectiven Menschenseele als Wesensform des Leibes. Diese Gebundenheit, welcher sie nur durch die Erhebung in den jenseitigen übernatürlichen Vollendungsstand entrückt werden kann, bringt es mit sich, dass ihr Vermögen eines unmittelbaren intellectiven Sehens auf die Objecte der

natürlichen Erfahrung beschränkt ist, welche ausschliesslich der sinnlichen Wirklichkeit angehören. Ueberdies kann diese intellective Sehthätigkeit sich nur auf Grund sinnlicher Apperceptionen bethätigen. Die Intellectivität der menschlichen Seele ist nämlich zufolge dessen, dass die menschliche Seele Actus corporis ist, ursprünglich eine rein potentielle, welche nur vermöge der sollicitirenden Eindrücke der Sinnenwelt allmälig in die Actualität übergeht. Die intellective Menschenseele nimmt nämlich als Actus corporis in der von Gott abwärts gehenden Reihe der intellectiven Substanzen die unterste Stelle ein, und ihr Erkennen bildet als das in seiner Art schwächste und unvollkommenste Erkennen den Gegenpol zur lauteren Actualität des vollkommensten göttlichen Erkennens.[1] Während nämlich die göttliche Essenz sich unmittelbar durch sich selber licht ist, und aus sich selber unmittelbar alles Andere erkennt, dessen Ursache eben nur sie selber als schöpferische Causalität ist, muss die ursprünglich im Stande der blossen Potenzialität befindliche Erkenntnisskraft durch Einwirkung von Aussen zum actuellen Erkennen sollicitirt werden, und muss in ihrem actuellen Erkennen beim Untersten, beim Sinnlichen beginnen; beim Höchsten, welches für Gott das Ersterkannte ist, langt sie zuletzt an, und vermag es zufolge ihrer untersten Stellung im Bereiche der intellectiven Substanzen nur in unvollkommenster Weise zu erkennen. Nur die sinnlichen Objecte sind für den zeitlichen Menschenintellect Gegenstand eines unmittelbaren geistigen Sehens, nicht aber die menschliche Seele, welche Träger der intellectiven Potenz ist. Da nämlich die Seele Actus corporis ist, so müssen sich jene Seelenpotenzen, welche nicht Actus corporis sind, von der Essenz der Seele als etwas von derselben Unterschiedenes abscheiden,[2] daher schon aus diesem Grunde die Essenz der Seele sich nicht unmittelbar selber erkennbar sein kann, wie die göttliche und die englische Essenz sich selber unmittelbar erkennbar ist; überdies ist die Essenz der menschlichen Seele immateriell, und darum ihr Wesen dem auf die unmittelbare intellective Apperception der Wesenheiten der Sinnendinge angewiesenen

[1] 1 dist. 35, qu. 1, n. 13.

[2] 2 dist. 3, qu. 5, n. 4.

Menschenintellecte verhüllt. Der Engel steht insofern über der intellectiven Menschenseele, als er sich selber und alle anderen geistigen Wesenheiten unmittelbar zu erkennen vermag; er steht unter Gott, sofern er die Dinge ausser ihm nicht unmittelbar aus seiner eigenen Wesenheit zu erkennen vermag, wie Gott als schöpferische Ursache derselben sie aus sich selber erkennen muss.

Da Durand zwischen dem Können des menschlichen Intellectes an sich und in seiner zeitlichen Gebundenheit unterscheidet, so kann man ihn nicht schlechthin der Classe der Empiristen einreihen. Schon der Umstand, dass er nicht die sinnliche Wirklichkeit, sondern gemeinhin das Seiende als solches als Object des menschlichen Intellectes bezeichnet, stellt ihn über den Bereich des reinen Empirismus hinaus, und lässt ihn bei seiner Neigung, die in der Thomistik repräsentirten speculativen Elemente der mittelalterlichen Scholastik möglichst zurückzudrängen, eher als sogenannten Intellectualisten erscheinen. Er berührt sich hierin mit Duns Scotus, von welchem er aber wieder insoweit sich entfernt, als er im Gegensatze zum scotistischen Individualismus einen ausgesprochenen Singularismus repräsentirt; die von Duns Scotus vertretene objective Realität der Allgemeinbegriffe wird von Durand schlechthin verworfen. Der hiedurch in dem nach mittelalterlicher Weise aufgefassten philosophischen Denken verursachte Ausfall an speculativen Elementen wird bei Durand durch gewisse, allerdings möglichst eingeschränkte Intuitionen eines latenten Vernunftsinnes theilweise gedeckt, wodurch er nach einer gewissen Seite hin in ein denkverwandtschaftliches Verhältniss zu Aureolus und Johann von Baconthorp tritt, von welchen Beiden er sich freilich in anderen grundwesentlichen Punkten selbst schon auf erkenntnisstheoretischem Gebiete möglichst weit entfernt. Eine solche grundwesentliche Abweichung von ihnen ist Durands Verwerfung des Intellectus agens, die mit seinem grundsätzlichen Singularismus aufs Engste zusammenhängt. Denn wenn das Allgemeine in der gegenständlichen Wirklichkeit keinerlei Realität hat, so bedarf es auch keines Intellectus agens, mittelst dessen es aus seinem potenziellen oder virtuellen Sein in den Dingen hervorzuziehen wäre. Durand weiss nur von einem Intellectus possibilis, welcher ihm der Intellect schlechthin ist,

und in dessen Possibilität die doppelte Function des Festhaltens der Species und des Uti speciebus liegt.

Die Functionen und das wechselseitige Verhältniss des Intellectus agens und Intellectus possibilis werden von den an der Unterscheidung beider festhaltenden Scholastikern verschiedenartig bestimmt. Thomas Aquinas weist dem Intellectus agens die Function zu, den Intellectivgehalt der sinnlichen Vorstellungen ans Licht zu ziehen; dem Intellectus possibilis fällt sonach die Aufgabe zu, die actuirte intelligible Species zu retiniren. Nach Duns Scotus hat der Intellectus agens die in dem Intellectus possibilis recipirte und hiedurch intelligibel gewordene Species zu einem Actu intellectum zu machen. Beide Auffassungsweisen des Intellectus agens erscheinen dem Durand als undenkbar. Die erstere verwirft er aus dem Grunde, weil der Intellect auf die Sinnesvorstellungen nicht wirken könne; es komme ihm weder eine impressive Einwirkung auf dieselben zu, da er für diesen Fall in eine körperliche Kraft sich umsetzen müsste,[1] noch könne er an den Sinnesvorstellungen eine abstractive Thätigkeit üben, sei es, dass man diese als eine reale oder als eine gedankenhafte Thätigkeit fassen wolle. Von einer realen Abstraction kann kein Rede sein, weil nach Vollzug des angeblichen Abstractionsactes im sinnlichen Vorstellungsacte genau so viel wie früher enthalten ist. Gegen die Annahme einer blos gedankenhaften Abstraction ist zu erinnern, dass alle denkhaften Acte als Acte des Erkennenden in Bezug auf Erkanntes genommen werden müssen; die Action des Intellectus agens aber soll der gegebenen Annahme zufolge nicht selber ein Erkenntnissact sein, sondern das wirkliche Erkennen blos vorbereiten. Die Beleuchtung der anderen Alternative, welcher zufolge dem Intellectus agens eine Einwirkung auf den Intellectus possibilis zugewiesen wird,

[1] Omnis virtus, quae recipitur in corpore, et nec ipsa nec eadem secundum speciem potest esse nisi in corpore, est mere corporea, non obstante quod ipsa sit effective a spiritu creato vel increato. Sed quaecunque virtus impressa phantasmatibus ab intellectu agente est in corpore, ut de se patet, et ipsa nec eadem secundum speciem potest esse nisi in corpore, quia in corpore et spiritu nulla est communis proprietas recipiendi aliquid unum et univocum; ergo illa virtus, si qua esset, mere est corporea. 1 dist. 3, pars 2, qu. 5, n. 5.

scheint nicht so sehr die oben erwähnte scotistische Auffassung, sondern vielmehr jene des Aureolus[1] oder anderer in diesem Punkte ähnlich Gesinnter im Auge zu haben. Der Unterschied zwischen Diesen und Scotus besteht nämlich darin, dass nach Scotus der Intellectus agens, nach jenen Anderen der Intellectus possibilis der eigentlich Sehende ist. Mit Rücksicht auf diese letztere Auffassungsweise bemerkt Durand, dass die Annahme einer Einwirkung des Intellectus agens auf den Intellectus possibilis zu dem Ende, letzteren zur Advertenz auf die sinnliche Vorstellung zu vermögen, überflüssig sei; es sei nicht einzusehen, weshalb der Intellectus possibilis die Phantasmen nicht selber sollte advertiren können; es wäre denn, dass diese für sich allein nicht ausreichten, sich ihm bemerklich zu machen, oder ihn zum Intellectionsacte zu bewegen. Aber weshalb sollten sie nicht ausreichen können? Etwa wegen des grossen Abstandes, welcher den Intellectionsact von den Phantasmen scheidet? Ist aber nicht auch die sinnliche Vorstellung etwas ungleich Höheres, als die äussere stoffliche Wirklichkeit des Sinnendinges? Oder etwa deshalb, weil die Phantasmen als körperliche Realitäten nicht auf den rein geistigen Intellect sollten einwirken können? Dieses Können wird indess von der hier berücksichtigten Classe der Vertreter des Intellectus agens den Phantasmen keineswegs abgesprochen. Als dritter Grund der Nothwendigkeit eines Zusammenwirkens des Intellectus agens mit den Phantasmen könnte etwa noch angeführt werden, dass die Phantasmen für sich allein das Universale nicht repräsentiren. Dies sollen sie aber nach der Meinung der Vertreter des Intellectus agens nicht; jedenfalls repräsentiren sie es mit dem Intellectus agens nicht mehr, als ohne denselben.

Mit der Verwerfung des Intellectus agens hängt auch die Verwerfung der Species impressae zusammen, aus welchen mittelst des Intellectus agens der Allgemeingedanke des Dinges hervorgezogen werden soll. Bereits Aureolus und Baconthorp hatten sich gegen dieselben erklärt, trotzdem dass sie an dem Unterschiede zwischen Intellectus agens und possibilis festhielten; sie treffen jedoch mit Durand darin zusammen, dass sie der

[1] Siehe die Abhandlung: Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie u. s. w. in den Sitzungsber. Bd. XCVIII, S. 248.

durch Species vermittelten Apprehension der Dinge eine unmittelbare Apperception derselben substituiren, obwohl sie diese Apperception im Elemente einer intuitiven Anschauung höherer Art sich vollziehen lassen, während Durand jede wie immer geartete Concurrenz des Göttlichen im Acte der Apperception der Aussendinge von sich weist. Denn er fühlt als ausgesprochener Singularist kein Bedürfniss, das Einzelding im Elemente einer höheren objectiv realen Allgemeinheit zu fassen, während Aureolus und Baconthorp im Göttlichen, sei dies das göttliche Sein oder die göttliche Idee, dieses Element der Allgemeinheit erkennen. Die Gründe, mit welchen Durand die Annahme von Species impressae bekämpft, sind folgende: Es gibt keine Species sensibiles oder sinnliche Abbildungen der äusseren Dinge in der Seele; somit kann auch von einer Umsetzung derselben in Species intelligibiles oder geistige Abbildungen der Dinge im Intellecte keine Rede sein. Derlei Abbildungen müssten Primo cognita sein;[1] aber weder die Farbe der Sinnendinge[2] noch die Allgemeingedanken derselben sind Primo cognita. Dass es überhaupt aufkam, von Species der Sinnendinge zu reden, hat seinen Grund wahrscheinlich in dem Bemühen, unsere Apperception des Farbenphänomens zu erklären.[3] Durand läugnet nicht, dass vom sinnlichen Gegenstande wirklich eine Species ins Auge gelange, wohl aber, dass diese im Auge existirende Species von der Seele gesehen werde;[4] und darum verwirft er auch die Ansicht, dass die Seele durch Vermittlung jener von ihr gar nicht appercipirten Species zur Kenntniss des

---

[1] Omne illud per quod tanquam per repraesentativum potentia fertur in alterum, est primo cognitum. 2 dist. 3, qu. 6, n. 10.

[2] Species coloris existens in oculo nullo modo videtur nec videri potest ab ipso, sicut quilibet experitur. Ibid.

[3] Color enim videtur facere speciem suam in medio et in organo, sicut sensibiliter apparet in refractione, quae est in speculo. Nisi enim istud fuisset, forsitan nunquam fuisset facta mentio de speciebus requisitis ad cognitionem. Sed quia quidam credunt, quod species coloris in oculo repraesentat visui colorem, cujus est species, ideo ponunt tam in intellectu nostro, quam angelico quasdam species ad repraesentandum res, ut cognoscantur tam a nobis quam ab angelis. Ibid.

[4] Quamvis color imprimat in medio et in oculo suam speciem propter similem dispositionem diaphaneitatis, quae est in eis, illa tamen nihil facit ad visionem neque visui repraesentat colorem ut videatur. L. c., n. 11.

äusseren Gegenstandes gelange. Nur unter gewissen Umständen kann eine bestimmte Art von Species in der Erinnerung die fehlende Präsenz des Gegenstandes ersetzen; derlei Species dienen sonach als Mittel der Wiedererinnerung.[1] Als denknothwendige Folge aus dem Gesagten ergibt sich, dass der äussere sinnliche Gegenstand sich unmittelbar durch sich selbst der Seele präsentire, und dass der Allgemeingedanke desselben ausschliesslich dem Intellecte angehöre, welcher denselben dadurch gewinnt, dass er das an verschiedenen Dingen derselben Art gleichmässig Vorkommende unter Fallenlassen der individuirenden Modificationen der unter dieselbe Art gehörigen Einzeldinge festhält.

Durands Verwerfung der Species impressae in Verbindung mit der Ablehnung der von Aureolus und Baconthorp festgehaltenen Vermittlung der Erkenntniss der Aussendinge in einem göttlichen Elemente hat eine vollständige Subjectivirung des Wahrheitsbegriffes zur Folge; wir wissen nicht, was die Dinge an sich sind, sondern nur, was sie für uns sind. Allerdings soll damit nicht von ferne her ein Zweifel an der Richtigkeit unserer Vorstellung von den Dingen ausgesprochen werden; die Wahrheit derselben ist allen Mittelalterlichen einfach schon durch die objective Realität des Gottesgedankens verbürgt, welche durch sich selbst der absolute Garant der Uebereinstimmung unseres Denkens mit der objectiv statthabenden Beschaffenheit der Dinge ist. Die Subjectivirung des Wahrheitsbegriffes bedeutet hier sonach nur die Ablehnung einer speculativen Erkenntniss, soweit diese als ein geistiges Hineinsehen in das Wesen des Dinges oder als Erfassen der Idee des Dinges verstanden sein will. Wofern aber das Wesen des Dinges völlig mit der gegebenen Wirklichkeit des Dinges identisch ist, kann von einem Hervorziehen des Wesens des Dinges aus seiner Erscheinung, von der Erfassung einer über

---

[1] Licet in nulla potentia sensitiva vel intellectiva sit species ad repraesentandum ei suum objectum, tamen in spiritibus corporeis non sentientibus remanent quandoque species seu impressiones sensibiles abeuntibus sensibilibus, quaedam nobis dormientibus vel vigilantibus objiciuntur organis interiorum sensuum, et si in eis sistat cognitio, decipimur existimantes rerum imagines esse veras res exteriores. Si vero cognitio non sistat in eis, sed apprehenduntur ut imagines aliarum rerum, non decipimur, sed sunt nobis principium memorandi. 2 dist. 3, qu. 6, n. 14.

die unmittelbare Wirklichkeit desselben hinausgreifenden Idee desselben keine Rede sei. Allerdings lässt nicht füglich von Ideen der Einzeldinge sprechen; die Ideen sind nach dem Sprachgebrauche der neuzeitlichen Speculation geistige Zusammenfassungen differenter Vielheiten. Die mittelalterliche Scholastik kannte, Idee und Begriff identificirend, nur Zusammenfassungen gleichartiger Vielheiten; und da diese auf empirischem Wege gewonnen werden, konnte Thomas von einem Abziehen der Wesensgedanken aus den erscheinenden Dingen sprechen. Da die intellective Seele nach thomistischer Anschauung die Wesensformen aller sinnlichen Dinge in sich einigt, kann sie in jede derselben hineingebildet werden, jeder derselben sich verähnlichen. Diese Selbstverähnlichung der Seele mit der Wesensform eines besonderen Sinnendinges vollzieht sich mittelst der durch den Intellectus agens erwirkten Reception der Species intelligibilis, welche aus der durch die Sensation der Seele eingedrückten Species sensibilis extrahirt wird, und zum Betrachtungsgegenstande der intellectiven Seele geworden, diese in die vergeistigte Form des äusseren Sinnendinges sich hineinbilden macht. Die intellective Seele acquirirt auf diesem Wege ein wahrhaftiges geistiges Bild der äusseren Sinnendinge, ihre geistigen Anschauungen haben objective Wahrheit, da sie reale Abdrücke der Sinnendinge im Intellecte zu ihren unmittelbaren Objecten haben. Durand will von einer solchen realen Selbstverähnlichung des denkenden Subjectes mit dem Objecte nichts wissen; wie soll sich die ihrer Natur nach geistige Seele mit einem sinnlichen Dinge real verähnlichen können?[1] Auch von einer blos mentalen Verähnlichung des denkenden Subjectes mit dem Objecte kann keine Rede sein; denn die Seele hat ja keine Anschauung von der in sie angeblich hineingeworfenen Species des Dinges, somit kann der Gedanke vom Dinge keine Aehnlichkeit mit dem angeblich in die Seele hineingenommenen gedankenhaften Wesen des Dinges darstellen.[2] Es bleibt sonach nur eine Conformation des Denkens mit der unmittelbaren Selbstdarstellung des Objectes vor dem Blicke des Intellectes übrig, eine rein empiristische Apperception des Dinges durch

[1] 1 dist. 19, qu. 5, n. 10.

[2] L. c., n. 11.

den Intellect, der das Ding hinnimmt, wie es sich ihm darstellt.[1] Es ist Durand um einen Begriff des Erkennens zu thun, welcher gleichmässig auf alle Arten des menschlichen Erkennens passt, gleichviel wie das erkennende Object dem Intellecte sich präsentire, ob unmittelbar oder mittelbar, ob auf natürlichem Wege oder durch übernatürliche Offenbarung. Es handelt sich in allen diesen Fällen eben nur um den richtigen Begriff oder die richtige Vorstellung vom Objecte, um die Uebereinstimmung des Begriffes oder der Vorstellung mit dem wirklichen Sein der Sache.[2] In dieser Uebereinstimmung beruht die Wahrheit der Erkenntniss, welche nichts anderes ist als die zutreffende Auffassung der Sache. Durand macht in seiner Subjectivirung des Wahrheitsbegriffes ein Motiv geltend, welches bereits Duns Scotus urgirt hatte, nämlich die möglichst selbstständige Activität des menschlichen Denkens und Erkennens gegenüber der vorwiegend passivistischen Auffassung des Erkennens von Seite des speculativen Thomismus.[3] Es tritt aber bei ihm noch ein anderes Moment hinzu, welches der am objectiven Wesensgehalte der menschlichen Erkenntniss festhaltende Duns Scotus nicht zugelassen haben würde; der Begriff des Erkennens des Wahren setzt sich bei Durand um in den Begriff des wahrhaftigen Erkennens, welches auch da, wo Unwirkliches gedacht wird, sich bewähren können muss,[4] und als solches sich dadurch bewährt, dass es ein

[1] Conformitas in repraesentando vel cognoscendo praecise consistit in hoc, quod repraesentans et cognoscens repraesentat vel cognoscit rem sic esse, sicut ipsa est; sed talis conformitas attenditur solum secundum id, quod se habet objective ad intellectum . . . . . Res intelligitur sic esse, sicut ipsa est, ita quod conformitas est inter esse apprehensum et esse in re, quia, quale esse habet res, tale apprehensum, et non aliud. L. c., n. 12.

[2] Veritas est conformitas intellectus ad rem intellectam, inquantum id, quod de re enunciative apprehenditur, est conforme vel potius idem cum entitate rei, et sic est relatio ejusdem ad seipsum secundum esse intellectum et esse reale. L. c., n. 13.

[3] Inter intellectum divinum et suum principale objectum, puta quum intelligit seipsum esse summe perfectum, ex nulla parte est adaequatio passiva, et tamen ibi est veritas; ergo veritas non recipit adaequationem passivam. 1 dist. 19, qu. 6, n. 6.

[4] Contingit intelligere vere illud, quod nullam entitatem realem habet, sicut quod chimaera est chimaera; sed talia entia nihil possunt adaequare sibi realiter; ergo etc. L. c., n. 7.

wirkliches Erkennen ist. Das Erkennen als solches ist aber immer und allezeit nur eine subjective Denkfunction, deren Richtigkeit oder objective Giltigkeit, soweit nicht Irrthümer in der Urtheilskraft statthaben, dadurch sichergestellt ist, dass nichts gedacht und erkannt werden kann, was nicht auf irgend eine Weise wirklich wäre. Es handelt sich also nur um die Zurechtlegung des Wirklichen im Denken; und dieses Zurechtlegen im Denken ist eine rein logisirende Thätigkeit, die als solche es mit lauter Entibus rationis als Mitteln und Vehikeln der Zurechtlegung zu thun hat.

Die Entia rationis, welche der logisirenden Denkthätigkeit als Medien und Vehikel der Erkenntnissvermittlung dienen, sind keine blossen Denkfictionen, sie sind vielmehr die mit der Einrichtung unseres Denkvermögens gegebenen Anhaltspunkte der logisirenden Thätigkeit, ohne welche ein methodisches Denkvorgehen gar nicht möglich wäre.[1] Die scholastische Denklehre unterscheidet einen dreifachen Intellectionsact: Actus intelligendi simplex, componens und discursivus; und mit Beziehung auf diese dreigetheilte Intellectionsthätigkeit gibt es auch dreierlei Arten von Medien und Vehikeln der subjectiven Denkvermittlung. Das Medium der Intelligentia simplex ist das Universale als Genus und Species; Vehikel und Medium des urtheilenden Verstandes sind die Functionen des Bejahens und Verneinens; die Medien der discursiven Thätigkeit sind die unmittelbaren und mittelbaren Urtheilsfolgerungen: Antecedens et Consequens, Syllogismus, Enthymema u. s. w. Alle diese Entia rationis sind subjective mit der Denkanlage des Menschen gegebene Fassungen des empirischen Denk- und Erkenntnissstoffes, aber doch nicht subjectiv in jenem Sinne, dass nicht zugleich auch der Stoff selber unter diesen Fassungen sich darböte. Sie sind die denkhaften Formen unseres Verstehens und Wissens um die Dinge, und schliessen die rationalen Bestimmtheiten derselben in sich. Ueber diese Bestimmtheiten hinaus können wir an der gegebenen Wirklichkeit nichts erfassen; unser Verständniss der Dinge ist wesentlich ein rationales, und auf die Formen der rationalen Fassung derselben eingeschränkt.

---

[1] 1 dist. 19, qu. 6.

An die Stelle des scholastischen speculativen Intellectes tritt sohin bei Durand die Ratio als logisch apprehensiver Vernunftsinn, obschon Durand, der Sprechweise der Scholastiker treu, zwischen Intellect und Ratio unterscheidet, und die Functionen der letzteren auf die discursive Denkthätigkeit beschränkt. Eine wirkliche Auseinanderscheidung von Intellect und Ratio ist indess nur unter der Voraussetzung begründet, dass dem Intellecte die Apprehension der gegebenen Wirklichkeit, der Ratio aber die denkhafte Fassung der apprehendirten Wirklichkeit zugetheilt wird. Die Realapprehension des Intellectes ist bei Durand, wie wir zur Genüge ersahen, eine rein empirische; was über diese hinausreicht, muss einem vom Vermögen der Realapprehension verschiedenen Vermögen angehören, und dies ist eben die Ratio in ihrem Unterschiede vom Intellecte, oder dasjenige, was wir als Durands apprehensiven Vernunftsinn bezeichneten. Der Umstand, dass Durand nicht in dieser Weise zwischen Intellect und Ratio unterscheidet, beweist nur so viel, dass der Vernunftsinn bei ihm noch durch eine principiell empiristische Denkauffassung niedergehalten ist, während sich andererseits doch das Bedürfniss regt, das abgeworfene speculative Denkelement der thomistischen Doctrin durch ein anderes über die unmittelbare gegenständliche Wirklichkeit hinausreichendes wenigstens einiger Massen zu ersetzen. Er lässt durch die menschliche Denkvernunft das Sein als solches appercipirt werden,[1] und diese Apperception wird durch den dem Intellecte immanenten Vernunftsinn bereits in die rein sinnlichen Apperceptionen des Menschen hineingetragen. Damit vollzieht sich eine relative Unification der mannigfaltigen und differenten Sinneswahrnehmungen im Allgemeinbegriffe des Appercipirten, während die vollkommene Unification der menschlichen Erkenntniss jene im Gedanken des Seienden, des adäquaten Objectes des menschlichen Intellectes ist. Dieses Object kann nur Eines sein, wie der Intellect nur Einer ist, während sich das sinnliche Wahrnehmungsvermögen in eine Mehrheit von Potenzen diversificirt, und demgemäss auch eine Mehrheit adäquater Objecte hat: Farbe, Ton u. s. w. Gleichwie jedoch das

[1] Intellectus habet pro formali objecto et adaequato ens secundum communem rationem entis. 2 dist. 24, qu. 4.

adäquate Object des Intellectes ein allgemeinstes ist im Verhältniss zu allen besonderen Objecten desselben, so das adäquate Object der einzelnen Sinnespotenz ein in seiner Art Allgemeinstes im Verhältniss zu allem Besonderen, was darunter fällt, z. B. Schwarz, Roth u. s. w.;[1] nur wird, wie Durand ausdrücklich betont, das adäquate Object der Sinnespotenz nicht vom Sinne, sondern vom Intellecte appercipirt, da nur dieser es ist, welcher dasselbe, z. B. die Farbe als solche denkt. Es ist dies der durch die Sinnesapperceptionen hindurchwirkende Vernunftsinn als unificatives Princip der menschlichen Erkenntniss. Er ist in dieser seiner Qualität der Auswirker des intellectiven Allgemeingedankens in jener Art und Beschaffenheit, in welcher er bei Durand zur Geltung gelangt. Das Allgemeine bedeutet ihm gemeinhin das ohne die einschränkenden Bedingungen der Singularität und Individuität gedachte Sein; der Gedanke desselben kommt durch Abstraction vom Singulären zu Stande, und verhält sich zur Vielheit desselben als ein Eines.[2] Das Abstrahiren ist hier einfach als Fallenlassen der individuirenden Bedingungen des Seienden zu verstehen, in dessen Gedanken hineingebildet der empirische Erkenntnissstoff seine logisch-formale begriffliche Gestaltung erlangt. Von einer ideellen Apprehension der Dinge kann bei Durand, dessen Vernunftapperception sich auf den Gedanken des Seins als solchen beschränkt, keine Rede sein.

Durand kennt übrigens den Unterschied zwischen Begriff und Idee, ja er hält beide im Gegensatze zu den speculativen Scholastikern auf das Bestimmteste auseinander, jedoch ganz und gar auf eine, seiner antispeculativen Denkauffassung conforme Weise, die ihn dahin führt, zu unterscheiden zwischen intelligenten Wesenheiten, welchen Ideen attribuirt werden können, und anderen, welchen sie nicht attribuirt werden können. Von Ideen als schöpferischen Universalconceptionen im

---

[1] Illa potentia, cujus objectum formale est ens secundum rationem entis, non plurificatur secundum plurificationem specialium entium, sicut potentia visiva, cujus objectum formale est color, non plurificatur secundum plurificationem specialium colorum. Ibid.

[2] Universale est unum per abstractionem a multis et de multis, et in hac abstractione singularia, a quibus fit abstractio, habent rationem quasi termini a quo, et universale rationem termini ad quem. 2 dist. 3, qu. 7, n. 12.

Sinne des neuzeitlichen speculativen Denkens weiss er wohl überhaupt nicht; aber er hält wenigstens den Begriff der Idee als schöpferischer Conceptionen der Einzeldinge fest, sieht sich aber eben zufolge dieses seines Begriffes vom Wesen der Idee darauf hingewiesen, dem Menschen das Vermögen der Ideenproduction abzusprechen. Die Ideen sind ihm Factivae rerum rationes, welche im strengen Sinne des Wortes nur Gott attribuirt werden können;[1] im minder eigentlichen Sinne auch noch den Engeln, welche als intelligente Beweger der Gestirne die Auswirkung der den göttlichen Ideen entsprechenden Bildungen des terrestrischen Stoffes vermitteln.[2] Dem menschlichen Intellecte fällt einzig die Apperception der durch die göttlichen Rationes factivae hervorgebrachten Wirklichkeiten zu, daher ihm ein vom rationalen Begriffsvermögen unterschiedenes Ideenvermögen schlechthin abzusprechen ist. Dies ist auch ganz natürlich, da der Denkinhalt der menschlichen begrifflichen Erkenntniss sich mit dem Denkinhalte der göttlichen Ideen vollkommen deckt, und überdies in dem empiristischen Intellectualismus Durands von einer schöpferischen Reproduction der göttlichen Gedanken durch den Menschengeist keine Rede sein kann. Er spricht allerdings von einem freien Thun der Intelligenz, welches er sogar höher stellt, als jenes des Liberum arbitrium, so zwar, dass er letzteres durch den Intellect geleitet werden lässt; daraus erhellt aber nur die durchaus practisch-moralische Tendenz seines empiristischen Intellectualismus, welche zuhöchst in seiner Auffassung der Theologie als Heilslehre zum Ausdrucke kommt. Dem speculativen Begriffe der Idee als einer vom menschlichen Geiste erfassten überzeitlichen Verknüpfung des in der Erfahrungswirklichkeit gegebenen Mannigfaltigen und Verschiedenen substituirt er die vom prac-

[1] Causalitas divina se extendit ad omnes res secundum rationem suae singularitatis, quod de se manifestum est; res enim est factibilis secundum esse quod habet extra animam, et illud est singulare. 1 dist. 35, qu. 3, n. 5.

[2] Idea dicit aliquid factivum, saltem per modum exemplaris . . . . idea etiam dicit quid incommunicabile, propter quod ratio rei in intellectu nostro non est idea; dicit etiam quid primum et principale, et sic formae rerum in mente angelica non sunt proprie ideae . . . . . Secundum quod idea principalissime accipitur . . . solum vel potissime idea est in Deo. 2 dist, 36, qu. 4, n. 8.

tischen Intellecte ins Auge gefasste Beziehung der contingenten Güter zu einem um seiner selbst willen begehrenswerthen Gute;[1] die Verknüpfungen des Mannigfaltigen und Verschiedenen werden also blos vom practischen Intellecte zu dem Ende vollzogen, um eine richtige, den sittlichen Zwecken des Menschen entsprechende Willensentscheidung treffen zu können. In diesem Thun des Intellectes erkennt er die menschliche Nachbildung der schöpferischen Thätigkeit Gottes, deren Acte von einer durch göttliches Ermessen bestimmten Wahl in Setzung der Dinge abhängig sind.[2]

Durand unterscheidet, wie wir wissen, das unmittelbare Princip der intellectiven Thätigkeit vom Wesen der Seele, und betrachtet es als ein Superadditum zur Essenz der Seele; er unterscheidet ferner eine doppelte intellective Thätigkeit, das Erkennen und Wollen, welche beide er unmittelbar aus dem Einen Principe der intellectiven Thätigkeit ableitet, so dass er die hergebrachte Unterscheidung zwischen Intellect und Wille als zwei verschiedene Seelenpotenzen nur in sehr relativer Weise anerkennt.[3] Er überbietet in dieser Aneinanderrückung von Intellect und Wille den Duns Scotus, welcher beide formaliter von einander unterschieden wissen will; er zeigt sich andererseits von Thomas abhängig, wenn er im Gegensatze zum scotistischen Indeterminismus den Willen entschieden vom Intellecte abhängig denkt. Dieses Verhältniss von Intellect und Wille steht im engsten Zusammenhange mit seiner Reduction beider auf Ein Princip. Er vergleicht dasselbe mit der Sonne, welche die Luft durchleuchtet und erwärmt; das Verhältniss der beiden Thätigkeiten des Durchleuchtens

---

[1] Illud quo mediante habemus in potestate nostra exire in aliquem actum vel non exire, et exire in aliquem actum vel oppositum . . . illud est tam in Deo quam in nobis notitia, quam habemus de contingenti connexione aliquorum nobilium ad per se et necessario nobilia. 2 dist. 24, qu. 3, n. 15.

[2] Sicut in Deo ratio libertatis consistit in notitia, quam Deus habet de contingenti connexione creaturarum cum bonitate sua, quae est ab ipso per se et necessario volita, sic ratio libertatis in nobis consistit in notitia quam habemus de contingenti connexione aliquorum volibilium ad per se et necessario volibilia a nobis. 2 dist. 24, qu. 2, n. 22.

[3] Intellectus et voluntas in nullo absoluto differunt, sed solum per respectum ad diversos actus. 1 dist. 3, pars 2, qu. 4, n. 8.

und Erwärmens zu einander und zur Sonne entspricht genau dem Verhältniss der Erkenntnisskraft und des Willens zu ihrem gemeinsamen Principe. Freilich ist es nicht der theoretische, sondern nur der practische Intellect, welcher jenen Einfluss auf die Willensentscheidung übt; andererseits ist es aber eben nur der practische Intellect, welcher in seinen Urtheilen und Entscheidungen über die in der zeitlich-irdischen Erfahrung gegebene Wirklichkeit wirksam hinausgreift und jene Art intellectiver Thätigkeit vermitteln hilft, durch welche der Mensch seinen höchsten, im Lichte des Glaubens erkannten Zielen entgegengeführt werden soll.

Es fragt sich nun, wie bei dem von Durand angenommenen Verhältniss zwischen Intellect und Wille sich die menschliche Willensfreiheit sicher stellen lässt. Durand fasst den menschlichen Willen unter den allgemeinen Begriff des Appetitus.[1] Er unterscheidet einen doppelten Appetitus, den Appetitus naturalis und Appetitus animalis; letzterer zerfällt ihm wieder in den Appetitus sensitivus und Appetitus intellectivus, welcher auch Voluntas heisst und mit dem Intellecte Eine Natur constituirt. In Folge dieser natürlichen Einheit mit dem Intellecte ist die Voluntas eines freien Wollens fähig; denn dieses ist nur unter Voraussetzung der Urtheilsfähigkeit des Handelnden denkbar, der Handelnde ist aber im gegebenen Falle der Wille. Ist der Wille nur zufolge seiner realen Identität mit dem Intellecte frei, so ist die Ursache des Freiseins des Willens eben nur im Intellecte zu suchen, wie denn in der That Durand sich zu der Behauptung fortgedrängt fühlt, dass das eigentlich Freie im Menschen doch nur der Intellect selber sei.[2] Wo nun der Intellect selber gebunden ist, muss es auch der Wille sein; das vom Intellecte als schlechthin und nothwendig gut Erkannte muss der Wille wollen, und kann es nicht nichtwollen; da wo der arbiträren Schätzung des Intellectes Raum gegeben ist, hat auch der Wille die Freiheit eines arbiträren Wollens. Durand kennt eben keine andere Freiheit als jene der Wahl, und trifft hierin mit Duns Scotus zusammen, von welchem er

[1] L. c., n. 9 ff.

[2] Adhuc mihi videtur salvo meliori judicio, quod intellectus est per prius et principalius liber, quam voluntas. 2 dist. 24, qu. 3, n. 15.

sich nur dadurch unterscheidet, dass er an die Stelle der indeterministischen Auffassung der Wahlfreiheit eine deterministische setzt. Ihm erschöpft sich der Begriff der Freiheit in der Abwesenheit äusseren Zwanges und innerer naturnothwendiger Nöthigung. Letztere findet in seiner Ansicht vom Willen allerdings keine Stelle, da der Wille nicht durch sich selber determinirt ist, sondern seiner Beeinflussung durch den Intellect entgegenharrt. Der Begriff der Freiheit als geistigen Selbstbestimmungsvermögens ist ihm fremd, und muss ihm zufolge seiner Abtrennung des Principes der intellectiven Thätigkeiten vom geistigen Selbst und von der Essenz der Seele fremd sein. Wie die Abtrennung des Principes der intellectiven Thätigkeiten von der Seelenessenz, gehört auch Durands Auseinanderscheidung des nothwendigen und wahlfreien Wollens einem abstract schematisirenden Denken an, welches ihn nicht dazu kommen lässt einzusehen, dass das sogenannte nothwendige Wollen in seiner Beziehung auf das in concreto erfasste Object desselben ein freies, ja freiestes Wollen ist, während umgekehrt das auf die contingenten Güter bezügliche wahlfreie Wollen nur auf Grund des zum wahrhaften Selbstwollen gewordenen sogenannten nothwendigen Wollens ein nicht blos der Form, sondern auch der Sache nach freies, somit wahrhaft freies Wollen ist. Es besteht nämlich ein lebendiges Ineinander von Freiheit und Nothwendigkeit im Wesen des der blinden Naturnothwendigkeit enthobenen geschöpflichen Geistes, dessen Selbstbestimmungsmacht keine absolute ist, sondern auf dem Grunde der für ihn anfänglich gegebenen und nachträglich erworbenen Beschaffenheit seines Wesens ruht.

Da Durand keine andere Freiheit ausser der Wahlfreiheit kennt, so überhebt er sich einer Erörterung des Verhältnisses von Freiheit und Nothwendigkeit, die in Gott absolut geeinigt sind und in den geschöpflichen Geistwesen relativ auseinandertreten, während in den höchstgesteigerten Graden der unfreien Naturlebendigkeit, die den Gegenpol zur absoluten Selbstherrlichkeit des göttlichen Seins bildet, noch ein Reflex der Willkürsemotionen der wahlfreien geschöpflichen Geistwesen fällt. Durand unterscheidet einfach nur zwischen Liberum arbitrium und naturnothwendiger Gebundenheit. Das Liberum arbitrium eignet allen Wesen, ausser dem Menschen also auch Gott und

den Engeln; und zwar komme es Gott am vollkommensten zu, also vollkommener als den Engeln, diesen aber vollkommener als den Menschen.[1] Gott ist schlechthin frei, da er durch nichts gehindert oder gehemmt werden kann, während Engel und Mensch durch göttliche Macht gehindert werden können etwas zu wollen oder zu thun, und in Bezug auf die Actus imperatos zum Gegentheil dessen, was sie thun wollen, genöthigt werden können. Der Engel ist freier als der Mensch, weil er durch keine geschöpfliche Macht in seinem Wollen beirrt werden kann, während das menschliche Wollen durch den Zug des sinnlichen Begehrens beirrt und behindert werden kann. Die Actus imperati eines Engels dürften wohl auch durch einen anderen Engel behindert werden können, wie thatsächlich ein Mensch den anderen an der Execution der Actus imperati hindern kann; beim Menschen können aber auch die Actus eliciti behindert werden, und zwar durch eine in ihm selber gelegene Ursache der Schwäche und des Unvermögens, wie nicht minder auch die Actus imperati durch eine solche Ursache behindert werden können. Diese im Menschen selber gelegenen Ursachen, die beim Engel hinwegfallen, sind die Schwäche des Intellectes[2] und die Hemmnisse von Seite des Körpers.[3]

Die geschöpflichen Intelligenzen unterscheiden sich insgemein von der göttlichen Wesenheit durch die mit ihrem geschöpflichen Wesen gegebene Bestimmbarkeit, die zufolge der Geschiedenheit des intellectiven Principes von der Seelenessenz am grössten ist. Für Durand ist es eine Hauptangelegenheit, zu erweisen, dass die menschliche Willenspotenz trotz ihrer passiven Bestimmbarkeit wahlfreier Acte fähig sei. Er unter-

---

[1] 2 dist. 25, qu. 3.

[2] Actus a voluntate eliciti impediri possunt, licet non immediate sed mediate, impedimento intellectus, quia, quod potest impedire cognitionem, potest impedire voluntatem ab omni actu suo, quia voluntas non potest ferri nisi in cognitum, sed multa possunt totaliter impedire a cognitione, sicut profundus somnus, epilepsia, apoplexia et hujusmodi. 2 dist. 25, qu. 4, n. 5.

[3] Actus imperati a voluntate hominis sunt corporales actus, vel praeexigunt vel coexigunt. Sed omnes actus hominis corporales, quum sint in materia contrarietati subjecta, impediri possunt. Ibid.

scheidet bezüglich der Actus imperati zwischen demjenigen, quod agit und demjenigen, quo agens agit. Das Imperans als Illud quod agit muss wohl bei den creatürlichen Intellectivwesen als passive Potenz gedacht werden; dies hindert jedoch nicht, das Imperare als solches oder dasjenige, quo agens agit, als etwas Actives zu denken. Das Imperare ist eben als solches ein Agere. Zu den Actus eliciti verhalten sich Intellect und Wille insofern passiv, als sie Subjecte oder Träger derselben sind; der auf ein bestimmtes Object bezügliche Act der wahlfreien Entscheidung ist etwas von der menschlichen Willenspotenz Recipirtes, und in dieser Reception verhält sich die Potenz nicht activ, sondern einfach nur passiv.[1] Die Activität der Potenz bekundet sich blos in der Selbstentscheidung darüber, ob ein bestimmter Act von der Potenz recipirt werden soll oder nicht, und in der einer solchen Entscheidung entsprechenden Action des Willens, der zufolge dieser Action eine bestimmte, durch die Sollicitation des Objectes veranlasste Gestaltung annimmt.[2] In dieser Darlegung des Wesens der geschöpflichen Wahlfreiheit schimmert etwas vom Gedanken des geschöpflichen Willens als geistigen Selbstbestimmungsvermögens hindurch. Derselbe kann jedoch zufolge der Abtrennung des Intellectivprincipes von der Seelenessenz nicht zu seinem wahrhaften Ausdrucke gelangen; es fehlt die Idee des lebendigen Selbst, welche unmittelbar mit dem Sein und Wesen des geschöpflichen Geistes selber coincidirt. Erst die Erkenntniss dieser Coincidenz führt zum realen Begriffe der Willensfreiheit, während die Nichterfassung der Idee des geistigen Seins als des selbstigen Seins zu einer abstract formalen Behandlung des Problems der Willensfreiheit nöthigt, und dieselbe zwischen indeterministischer und deterministischer Auffassungsweise hin und her schwanken macht.

---

[1] Illud nihil per se facit ad libertatem, quo excluso remanet tota libertas et tota ratio libertatis . . . Per hoc quod potentia agit, non habet actum quem agit, sed potius per hoc quod ipsum recipit; quia si ageret et non reciperet, sicut est in actionibus transeuntibus, non haberet ipsum; si autem reciperet et non ageret, nihilominus haberet. 2 dist. 24, qu. 2, n. 16.

[2] Potentia quae de se est indifferens ad plura et nihil penitus agit nec agere potest ad suam determinationem, non est potentia liberi abitrii, sed potentia pure passiva. L. c., n. 18.

In der Lehre von der sittlichen Gestaltung des intellectiven Willens folgt Durand grösstentheils der Auctorität des heiligen Thomas; die hin und wieder zu Tage tretenden Abweichungen von Thomas betreffen nur untergeordnete Punkte, und sind nur als relative Modificationen der Sätze der thomistischen Tugendlehre anzusehen. Er beschränkt sich übrigens auf die allgemeinen Erörterungen über die sittlichen Actus und Habitus, ohne in eine detaillirte Darlegung der moralischen Thelematologie einzugehen, wozu sich unter den Scholastikern des späteren Mittelalters einzig Aureolus zufolge seiner kritischen Opposition gegen die thomistische Construction der Tugendlehre veranlasst fühlte.[1] Die wahlfreien Handlungen des Menschen — lehrt Durand — sind entweder sittlich gute oder sittlich böse Handlungen. Die sittliche Güte der freien Handlung besteht in ihrer Uebereinstimmung mit den Forderungen der Ratio recta, d. i. der in Bezug auf die Gegenstände des freithätigen Thuns richtig berathenen Vernunft,[2] die dem Willen Object und Ziel seines Handelns weist. Das Object des Willens, im weitesten Sinne und nach dem vollen Umfange seiner Bedeutung verstanden, schliesst bereits auch die Rücksicht auf das gesollte Ziel und die zu berücksichtigenden Bedingungsverhältnisse oder Umstände der Handlung in sich,[3] und lässt, soweit es sich um eine deliberative Handlung handelt, dem Gedanken an die Möglichkeit einer indifferenten Handlung nicht Raum, so dass

---

[1] Vgl. unsere Abhandlung: Averroismus u. s. w., Sitzungsber., Bd. XCVIII, S. 223 ff. (Sep. Abdr. S. 51 ff).

[2] Bonitas moralis actus voluntatis est convenientia ejus ad hominem secundum esse morale; sed homo habet primo esse morale per rationem practicam, per quam habet primo liberum judicium de eligibilibus; haec autem non est conveniens, nisi sit recta. 2 dist. 37, qu. 1, n. 7. — Vgl. hiezu Thomas 2, 1 qu. 19, art. 3: Bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectus est objectum proportionatum ei .... Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet a voluntate .... Bonum per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

[3] Omne enim in quod fertur quaecunque potentia, est objectum ejus; unde licet plurium volitorum unum possit esse circumstantia vel finis alterius, omnia tamen respectu voluntatis habent rationem objecti. L. c., n. 8.

der in concreto genommene freithätige Act nothwendig entweder moralisch gut oder moralisch böse sein muss.[1] Unter dem in concreto oder individuell aufgefassten Acte versteht Durand eben den mit Beziehung auf Ziel und Umstände ins Auge gefassten Act.

Das Ziel der Handlung wird durch die Intentio angestrebt, während die Electio sich auf die Mittel zur Erlangung des Zieles bezieht.[2] Indess muss der Intentio nicht schlechthin eine unmittelbare Beziehung auf das Ziel als Object der Action gegeben werden, da sie auch im weiteren Sinne als Bewegung zum Ziele hin verstanden werden kann.[3] Intendere und Eligere haben mit einander gemein, dass sie sich zunächst nicht auf ein Bonum in se, sondern auf ein Bonum propter aliud beziehen; hiedurch unterscheiden sie sich vom Simpliciter velle, welches sich auf das Bonum in se bezieht. In diesem Unterschiede zwischen Simpliciter velle und Velle propter aliud reflectirt sich im Willensgebiete der Unterschied zwischen dem unmittelbaren und vermittelten Erkennen des Intellectes.[4] Das

[1] 2 dist. 40, qu. 2. — Vgl. Thom. 2, 1 qu. 18, art. 9: Oportet quod quilibet actus individualis habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis.

[2] 2 dist. 37, qu. 2, n. 8.

[3] Advertendum tamen, quod licet sic proprie utamur nomine intentionis, tamen in communi usu loquendi quandoque nomen intentionis sumitur large pro actu voluntatis, quo immediate volumus aliquid, praecipue in operabilibus, sicut dicimus quandoque, quod intendimus ire ad talem locum, vel incedere vel aliquid hujusmodi. L. c., n. 7. — Vgl. Thom. 2, 1 qu. 12, art. 4: Motus voluntatis in finem et in id quod est in finem, potest considerari dupliciter: Uno modo secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se; et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id, quod est ad finem, propter finem; et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem et in id quod est ad finem.

[4] Intellectus assentit alicui per se noto sicut primis principiis, et hic assensus vocatur intellectus. Aliis autem assentit tanquam notis propter aliud sicut conclusionibus deductis ex primis principiis, et hic assensus vocatur scientia vel aliquo alio nomine; et ad alterum istorum reducitur omnis assensus intellectus sive in speculativis, sive in practicis. Similiter voluntas fertur in aliquid absolute tanquam in bonum per se, et hic motus dicitur simplex velle, et in aliud fertur non tanquam in bonum propter se sed sicut in bonum propter aliud, et hic actus dicitur eligere vel intendere sub diversis rationibus. 2 dist. 37, qu. 3, n. 6.

Simpliciter velle und das Velle propter finem sind zwei von einander verschiedene Acte;[1] das Eligere und Intendere aber Ein Act, was sowohl aus der Natur dieser beiden Thätigkeiten,[2] als auch aus der Ratio formalis des Objectes[3] sich ergibt.

Man unterscheidet einen nächsten und entfernten Zweck der menschlichen Handlungen. Der nächste Zweck aller sittlich guten Entschliessungen und Handlungen kann zwar wegen der Verschiedenheit der Objecte der verschiedenen Tugenden nicht schlechthin derselbe sein, ist aber doch in Bezug auf Handlungen derselben Materie ein secundum speciem unus.[4] Der schlechthin letzte Zweck aller guten Handlungen kann im Allgemeinen nur Einer sein, nämlich die vollkommene Befriedigung der menschlichen Begehrungskraft. Da aber diese Art der Befriedigung auch das letzte Ziel alles sittlich bösen Handelns ist, so ist weiter noch zu fragen, worin specifisch das letzte Ziel der sittlich guten Handlungen gelegen sei. Nach den Anschauungen des christlich gläubigen Denkens ist es das ewige Leben;[5] gemäss den Principien der natürlichen Vernunft ist es, wie Aristoteles lehrt, die Glückseligkeit, obschon jede einzelne Tugend ihren besonderen Zweck hat, der im Rechthandeln selber gelegen ist.

---

[1] L. c., n. 7.

[2] Sicut unus est motus, quo mobile fertur in terminum per media, sic est una inclinatio, qua inclinatur ad terminum per medium vel in medium propter terminum; sed electio et intentio voluntatis est inclinatio ejus in finem tanquam in terminum mediantibus his quae sunt ad terminum L. c., n. 8.

[3] Quandocunque duo sic se habent, quod unum est alteri ratio, quod cadat sub actu alicujus potentiae, illa duo apprehenduntur actu eodem, sicut color et quantitas eadem visione apprehenduntur, quia color est formalis ratio, ut quantitas videatur; sed quando aliquid appetitur propter finem, vel quando finis intenditur in eo, quod est ad finem, finis est tota ratio appetendi illud, quod est ad finem. L. c., n. 10.

[4] Finis proximus idem secundum speciem intenditur ab omni bona voluntate circa eandem materiam secundum speciem, et in hoc differt bona voluntas a mala, quia malae voluntates circa eandem materiam feruntur in diversa et quandoque in contraria, sicut voluntas intemperata circa delectabilia gustus et tactus, sed voluntates bonae feruntur in idem et propter idem. 2 dist. 38, qu. 4.

[5] Totus processus rationis practicae syllogizantis ex principiis fidei derivatur ex uno principio, scil. ex vita beata. L. c., n. 6.

Sofern es sich um die Bestimmung des Wesens der menschlichen Seligkeit handelt, stimmt Durand mit Thomas Aquinas formell darin überein, dass Gott das seligmachende Object der menschlichen Seele sei, und dass das Seligsein als intellective, in der Anschauung Gottes bestehende Operation der menschlichen Seele zu fassen sei. Hiebei sind nun aber die nominalisirenden Restrictionen und Abänderungen nicht zu übersehen, welche Durand an der thomistischen Seligkeitslehre vornimmt. Wir hörten bereits oben Durand sagen, dass das Lumen gloriae kein absolut nothwendiges Medium der seligen Anschauung sei, da der geschöpfliche Intellect, der das Seiende als solches zu seinem Objecte hat, Gott zum unmittelbaren Objecte haben könne.[1] Freilich ist diese unmittelbare Apperception des göttlichen Seins rein empiristisch als Apperception der Seinswirklichkeit Gottes zu verstehen, während es sich bei Thomas um die Anschauung der ihrem Begriffe nach von der Actualität des göttlichen Seins zu unterscheidenden Essenz desselben handelt. Die göttliche Wesenheit ist nach Thomas als die absolute Allheit das absolut universale Sein, auf dessen Comprehension das Begehren der intellectiven Seele gerichtet ist, weil sie ihrem Wesen nach ein begrenztes geschöpfliches Nachbild des absolut universalen göttlichen Seins ist, und ihre intellective Thätigkeit sich durchwegs im Elemente der Allgemeinheit, somit ihre vollkommenste Thätigkeit im Elemente der absoluten Allgemeinheit sich vermittelt. Darum ist Gott für sie das Summum appetibile oder Summum bonum;[2] diese Summa bonitas fällt aber absolut mit dem göttlichen Wesen zusammen. Bonum und Ens sind gemeinhin der Sache nach dasselbe, und nur dem Begriffe nach verschieden, sofern die Bonitas das Seiende von Seite seiner Begehrungswürdigkeit bezeichnet.[3] Durand

---

[1] Hierin begegnet sich Durand einiger Massen mit den christlichen Averroisten, welchen er sonst völlig ferne steht; vgl. unsere Abhandlung: Averroismus u. s. w., Sitzungsber., Bd. XCVIII, S. 201 und 256.

[2] Appetitus humanus, quia est voluntas, est boni universalis; quodlibet autem bonum inhaerens ipsi animae est bonum participatum et per consequens particulatum. Unde impossibile est, quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis 1, 2 qu. 2, art. 7. — Homo debite ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanae voluntatis. 2, 2 qu. 122, art. 2.

[3] 1 qu. 5, art. 1.

verwirft die sachliche Identification von Ens und Bonum,[1] und reducirt den Begriff des Bonum auf den Relationsbegriff der Angemessenheit, in Folge dessen auch die thomistische Idee einer realen Verähnlichung der gottesbildlichen Seele mit Gott auf den Begriff der Actuirung des angemessenen Verhältnisses derselben zu Gott reducirt wird.[2] Gott muss daher für die ihn anschauende Seele stets ein äusseres Object bleiben, während der thomistische Begriff der seligen Anschauung ein Hineingenommenwerden in Gott, ein Untertauchen im Ocean der ewigen Wahrheit involvirt. Es handelt sich hier um die absolute Befriedigung eines speculativen Triebes und Bedürfnisses, von welchem Durand nichts weiss; denn jene Art von Befriedigung, zu welcher er die menschliche Seele in der Anschauung Gottes gelangen lässt, gilt Thomas als ein Ziel des practischen Intellectes,[3] dessen Thätigkeit sich zum Seligsein doch nur als dispositive Ursache verhalte, und daher für sich allein ein Theilhaben am Seligsein nur in unvollkommener

---

[1] Ratio boni, per quam differt ab ente, aut est sola ratio entitatis in communi, aut praeter illam includit aliquam aliam rationem. Si sit sola ratio entitatis, tunc ratio entis et ratio boni non differunt. Si includit aliquam aliam, aut de illa praedicatur ratio entis, aut non. Si non, ergo illa non est ens, et ita non est aliquid positivum. Si autem de illa praedicatur ratio entis, aut praedicatur de ea convertibiliter aut non convertibiliter. Si convertibiliter, ita quod verum sit dicere, quod omnis ratio entis est illa ratio, et omnis illa ratio est ratio entis, sequitur quod sint penitus eadem ratio, quia propositio affirmativa non verificatur, nisi ex identitate praedicati cum subjecto. Si autem non convertitur, sequitur, quod ratio boni sit in minus quam ratio entis, et ita non convertitur cum ea. 2 dist. 24, qu. 1, n. 15.

[2] Similitudo, quae invenitur inter Deum et creaturas, non est secundum participationem ejusdem qualitatis secundum speciem, sed secundum proportionem. 1 dist. 34, qu. 4, n. 4.

[3] Vgl. Thom. 2, 1 qu. 3, art. 5: Intellectus practicus habet bonum, quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scil. contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus; quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinatur. — Similitudo praedicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem vel informationem, quae est multo major assimilatio. Ibid.

Weise erwirken könne.[1] Allerdings hat die Visio beata auch bei Durand die Bedeutung einer theoretischen Denkfunction; die Potenzen des Erkennens und Wollens sind aber bei ihm ungleich näher aneinandergerückt als bei Thomas, und so wird man nicht irren, wenn man in Durands Sinne die selige Anschauung als die nöthige Orientirung der vollkommenen Selbstbethätigung des intellectiven Principes auffasst, welches unter Einem cognoscitives und volitives Princip ist. Der grundsätzliche Singularismus Durands involvirt ein entschiedeneres Auseinandersein Gott und der menschlichen Seele in der Beata visio; das von Thomas gelehrte Untertauchen im Ocean der unendlichen Wahrheit erscheint ihm als eine dem nüchternen Denken widerstrebende Ueberschwenglichkeit. Ihm bedeutet die Beata visio die Einrückung in den Stand des vollkommenen Sehens und Erkennens, zu welchem der geschöpfliche Intellect seiner Natur nach befähigt ist, und in den durch das vollkommene intellective Erkennen bedingten Stand des vollkommenen Lebens. Freilich denkt Durand denselben nicht als Stand des vollkommenen Selbstlebens, da ihm trotz seines Singularismus der Gedanke der selbstigen Persönlichkeit völlig fremd ist; darum musste ihm auch der Gedanke des seligen Seins als vollkommener activer Selbstfassung des geschöpflichen Geistes im Elemente des Göttlichen ferne liegen, womit die Möglichkeit einer Rückvermittlung seiner aus dem Bereiche der thomistischen Anschauungsweise herausgetretenen Denkauffassung in den Denkinhalt der letzteren schlechthin abgeschnitten war.

Durand kann die Beata visio nicht in demjenigen Sinne wie Thomas als Anschauung der ewigen Wahrheit bezeichnen, da ihm, wie der Begriff des Bonum, so auch jener des Verum ein blosser Relationsbegriff ist. Hieraus ergeben sich bei Durand Abweichungen vom Sinne der thomistischen Doctrin auch da, wo er formell mit derselben übereinzustimmen scheint. Beide sprechen von einer durch Ratio recta oder durch das Verum

[1] Ultima et perfecta beatitudo, quae exspectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione intellectus practici ordinantis diversas actiones et passiones, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 7 et 8. Ibid.

Rationis bedingten Güte der sittlichen Handlung;[1] es ist aber unschwer zu erkennen, dass dem Verum rationis practicae bei Thomas eine metaphysische Bedeutung zukommt, die es bei Durand nicht hat. Es bedeutet bei Thomas den Wiederschein und die Nachbildung der mit Gott identischen absoluten Wahrheit in den sittlichen Verhältnissen; bei Durand beschränkt sich die Bedeutung desselben auf die Idee der richtigen Proportionalität oder Convenienz des freithätigen Handelns mit der durch die Macht der schöpferischen Causalität Gottes gegebenen Ordnung der Dinge. Daraus wird es zu erklären sein, dass Durand die von Thomas[2] vertretene Mediatas virtutis inter duo extrema nicht als strict apodiktische Wahrheit anzuerkennen vermag,[3] während er umgekehrt bei den theologischen Tugenden, bezüglich welcher Thomas jene Medietas nicht an sich, sondern nur quoad nos gelten lassen will, die von Thomas gemachte Unterscheidung ignorirt. Vollkommen einverstanden zeigt er sich mit Thomas, wenn dieser den inneren Zusammenhang sittlicher Verfehlungen verschiedener Art in Abrede stellt. Die Sünde schliesst — lehrt Durand[4] — ihrem Begriffe nach ein doppeltes Moment in sich: Abwendung vom Bonum rationis, Hinwendung zu einem Scheingute; in keinem dieser beiden Momente ist ein innerer Zusammenhang verschiedener Arten von Sünden begründet. Als Abweichungen vom Bonum rationis gleichen die differenten Sonderarten der Sünde dem Auseinandergehen der aus einem Centrum nach allen Richtungen auseinandergehenden geraden Linien, deren keine die andere irgendwie berühren, sondern nur immer weiter von derselben sich entfernen kann.[5] Als Hinwendungen zu bestimmten Scheingütern hängen die einzelnen sündhaften Acte

---

[1] Siehe oben S. 247, Anm. 2.

[2] 2, 1 qu. 64.

[3] 3 dist. 26, qu. 2, n. 9.

[4] 3 dist. 36, qu. 4.

[5] Vgl. Thom. 2, 1 qu. 73, art. 1: Cum vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est, quod secundum illud, quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quae sunt connexae, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

und Neigungen verschiedener Art nicht zusammen, weil die einzelnen Scheingüter ausser einander liegen. Der innere psychologische Zusammenhang verschiedenartiger sittlicher Verfehlungen entzog sich, wie aus dem Angeführten erhellt, der Wahrnehmung des schematisirenden Denkens der Scholastiker; er konnte erst dann erkannt oder erahndet werden, nachdem man begonnen hatte, die psychische Innerlichkeit als einen lebendigen Organismus voll der vielseitigsten Verschlingungen und Wechselbeziehungen zu begreifen, und der abstract generalisirenden Unterscheidung der psychischen Vermögen und Habitus eine auf Beobachtung gegründete Seelenlehre zu substituiren, deren Forschungsgebiet übrigens unerschöpflich, und zufolge der Complication der psychologischen Vorgänge mit physiologischen auch mit kaum erhellbaren Dunkelheiten der mannigfaltigsten Art bedeckt ist. Die Advertenz auf diese Complication dürfte vielleicht in ihrer Weise dazu beitragen, den sogenannten feineren Determinismus, der das Wollen durch das Erkennen bestimmt sein lässt, zu entwurzeln, sofern die den sittlichen Selbstwillen überwältigenden Einflüsse als solche erkannt werden, die ausser dem Bereiche der menschlichen Intellectivität gelegen sind, dafür aber nebenher zu constatiren, dass die moralische Gesundheit wesentlich auch durch leibliche Integrität und Gesundheit gestützt sei, deren Conservirung und Pflege eine Hauptsorge der moralischen Pädagogik, und eine Hauptbedingung der sittlichen Selbsterhaltung constituirt.

II.

Wie Durand aus der Schule der Thomisten hervorging, so Wilhelm Occam [1] aus jener des Duns Scotus; wie ersterer den thomistischen Seelenbegriff, so unterzog letzterer jenen

[1] Wir benützen für die Darstellung der Psychologie Occams seinen Commentar zu den Sentenzenbüchern (Quaestiones et decisiones in quatuor libros Sententiarum. Lyon, 1495) und seine Quodlibetica (in der von mir benützten Ausgabe derselben ohne Jahrzahl und Druckort heisst es am Ende: Expliciunt Quodlibeta venerabilis inceptoris Guielmi Okan de ordine fratrum minorum, emendata diligenter per eximium virum Cornelium Oudendiick artium magistrum in sacra pagina licentiatum. Vorne auf dem Titelblatt steht: Quodlibeta Guillermi Holcan).

des Duns Scotus einer nominalisirenden Behandlung. Wenn bereits Duns Scotus das universalistische Moment im thomistischen Seelenbegriffe so weit abschwächte, dass es seiner speculativen Bedeutung völlig verlustig ging, so darf es uns nicht überraschen, wenn dasselbe Occams Blicke sich völlig entzog, und in Folge dessen das intellective Seelenwesen selber ihm zu etwas völlig Unfassbarem wurde, an dessen Realität er nur im christlichen Glaubensinteresse festhielt.[1] Durand hatte den Begriff der intellectiven Seele als Formationsprincipes des Menschenwesens so entschieden vertreten, dass sich ihm das Formationsprincip mit dem Wesen der intellectiven Menschenseele identificirte, während ihm die über den Bereich der vegetativen Lebensthätigkeit hinausgreifenden Potenzen der sensitiven und intellectiven Thätigkeit als ein Superadditum erschienen; bei Occam hingegen erscheint die Anima intellectiva als ein Superadditum zur Anima sensibilis, bei welcher das natürliche Vernunftdenken des Menschen stehen bleiben würde, wenn nicht Offenbarung und Kirche lehrten, dass das Intellectivprincip im Menschen als eine unausgedehnte, ingenerable und incorruptible Form anzusehen sei. Vernunft und natürliche Erfahrung führen den Menschen nicht weiter als bis zur Erkenntniss und Annahme einer ausgedehnten Wesensform des Menschen;[2] wir würden, falls wir nicht anderswoher um das Vorhandensein einer unausgedehnten Wesensform

---

[1] Intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem et incorruptibilem, quae tota est in toto corpore et tota in qualibet parte corporis, non potest evidenter sciri per rationem vel per experientiam, quod talis anima sit forma corporis, nec quod intelligere talis substantiae proprium sit in nobis, noc quod talis anima sit forma corporis. Quicquid de hoc senserit Philosophus, non curo ad praesens, quia ubique dubitative loqui videtur; sed ista solum credimus. Quodl. I, qu. 10.

[2] Quod non possit demonstrari, patet, quia omnis ratio probans ista accipit dubia homini sequenti rationem naturalem. Nec per experientiam; probatur, quia solum experimur intellectionem et volitionem et similia, sed omnia ista dicit sequens rationem vel experientiam esse operationes et passiones causatas et receptas in forma illa, per quam poneret hominem distinqui a brutis. Et licet secundum fidem et veritatem ponatur, quod ista sit anima intellectiva, quae est forma incorruptibilis, tamen talis diceret, quod esset forma extensa generabilis et corruptibilis, nec videtur quod experientia aliam formam concludat. Ibid.

wüssten, es einfach als Erfahrungsthatsache hinnehmen, dass die unserem natürlichen Denken erreichbare Wesensform auch Träger der den Menschen vom Thiere unterscheidenden Thätigkeiten und Affectionen sei. Dem Einwande gegenüber, dass das Intellectionsprincip doch nicht zugleich auch als Informationsprincip des stofflichen Leibes sich denken lasse, und somit aus diesem Grunde von der Anima sensibilis unterschieden werden müsse, könnte immerhin noch mit der Auskunft begegnet werden, dass, wie die Materie unmittelbares Subject der Ausdehnung, so die Form Subject der Quantität sein könne.[1] Occam will indess, wie gesagt bei dieser Auskunft nicht stehen bleiben, die er nur gegen Jene in Bereitschaft hat, welche das Vorhandensein einer unausgedehnten Wesensform im Menschen als ein Ergebniss natürlicher Denknöthigung hinstellen. Allerdings tritt er hiemit auch Durand entgegen, der nur Eine Wesensform im Menschen anerkennend, die quantitative Bestimmtheit des Menschenwesens aus der Einigung von Seele und Leib, Form und Materie resultiren lässt, und hieraus folgert, dass die intellective Menschenseele nicht als Quantum gedacht werden müsse, ja eigentlich gar nicht einmal gedacht werden könne. Nach Occam ist es möglich, sie so zu denken, und die Gründe, um welcher willen diese denkmögliche Annahme abzulehnen ist, liegen ausser dem Gebiete der natürlichen Vernunftapodiktik. Durands Bestehen auf der Quantitätslosigkeit der Seele hat ihre metaphysische Hinterlage in der Stufenordnung des geschöpflichen Seins, welcher zufolge die höher stehenden Creaturen vollkommenere Nachahmungen des göttlichen Seins darstellen, als die tiefer gestellten. Für Occam hat dieser Gedanke keinen rationalen Werth; bereits Duns Scotus hatte die Idee einer Nachbildung des göttlichen Wesens im creatürlichen Sein verworfen,[2] und Occam geht nur um einen Schritt weiter, wenn er auch die auf diese Idee

[1] Anima intellectiva non extenditur sed est una alia forma extensa in homine. Et si non esset aliqua alia forma extensa, posset tamen anima intellectiva informare extensive materiam per quantitatem, nec est inconveniens, quod materia sit immediatum subjectum extensionis, sicut nec est inconveniens, quod forma sit subjectum quantitatis. Sentt. II, qu. 22, i.

[2] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus. S. 105 f.

gestützte rationale Erweisung der reinen Geistigkeit der menschlichen Seele nicht gelten lässt. Dieselbe war ohnedies schon durch die von Scotus gelehrte Zusammensetzung alles Geschaffenen aus Materie und Form einiger Massen in Frage gestellt; Occam verzichtet seinerseits gemeinhin auf ein Eingehen in Erörterungen über Natur und Wesen der unserer Anschauung entrückten geistigen Existenzen.

Occam hält mit Duns Scotus daran fest, dass die intellective Seele nicht die unmittelbare und einzige Wesensform des stofflichen Leibes sein könne;[1] er fasst aber die unmittelbare Form desselben nicht in der Weise des Duns Scotus als Form des Körpers als solchen, sondern als sinnliches Lebensprincip des Stoffleibes, daher er sie als Forma sensitiva bezeichnet. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Gestaltung des anthropologischen Dualismus bietet sich ihm in der psychischen Selbsterfahrung des Menschen dar. Der Mensch kennt aus unmittelbarer Erfahrung den Widerstreit der Acte des sinnlichen und intellectiven Begehrens, und selbst da, wo beide Arten des Begehrens auf ein und dasselbe Object gerichtet sind, unterscheidet sich der Act des sinnlichen Begehrens von dem freigewollten intellectiven Begehren dadurch, dass er ein Act des natürlichen Begehrens ist.[2] Die Annahme zweier Wesensformen im Menschenwesen hebt die Wesenseinheit des Menschen nicht auf, indem das durch die niedere Form

---

[1] In homine praeter animam intellectivam est ponere aliam formam scil. sensitivam, super quam potest agens naturale corrumpendo et producendo. Sentt. II, qu. 22, h.

[2] Intellectiva et sensitiva sunt distinctae in homine, quia in eodem subjecto immediato non sunt actus contrarii; sed homo simul et semel haberet actum appetendi respectu alicujus objecti et actum contrarium, puta fugiendi respectu ejusdem objecti, qui a Philosopho 3. de Anima dicuntur actus contrarii et essent contrarii si essent immediate in eodem subjecto .... Item, impossibile est eandem formam substantialem respectu ejusdem objecti simul et semel habere duos actus appetendi; sed voluntas respectu ejusdem objecti potest habere actum appetendi et appetitus sensitivus similiter, ergo istae formae, quarum sunt appetitus, distinquuntur. Item, eadem forma non elicit simul unum actum appetendi libere et alium naturaliter; sed voluntas elicit actum appetendi libere, et sensitivus appetitus naturaliter. Sentt. IV, qu. 7, f.

Gebildete zur höheren Form sich als Materie verhält.[1] Man erkennt unschwer, dass dieser Dualismus in einem weit näheren Verhältniss zu jenem des Aureolus, als zu dem des Duns Scotus steht; und es ist auch kaum zu bezweifeln, dass Occams Dualismus unter den Einflüssen des zu Anfang des 14. Jahrhunderts zu gesteigerter Macht und Bedeutung gelangten Averroismus sich gestaltet hat. Die Belege des Ansehens, dessen sich Averroes dazumal in den christlichen Schulen vielfach erfreute, liegen in mancherlei Aeusserungen Occams vor, welcher trotz seines abweisenden Verhaltens gegen die Anschauungen des Averroes denselben dennoch als den bedeutendsten Ausleger des Aristoteles respectirt. Der averroistischen Anthropologie versagt er aber vornehmlich schon deshalb seine Zustimmung, weil er den intellectiven Theil des Menschenwesens überhaupt als etwas der rationalen Erforschung und Ergründung Entrücktes ansieht, und demzufolge die Aussagen des Averroes über denselben als philosophische Fictionen ansieht. Da ihm die Acte der sensitiven Seele für sich allein, ohne Bezugnahme auf die Concurrenz der intellectiven Seele zu denselben vollkommen erklärlich sind, so gibt er nicht zu, dass sie Actiones conjuncti seien, gibt also dem anthropologischen Dualismus eine noch schärfere Ausprägung als Aureolus[2] und Duns Scotus, welche die Actionen der menschlichen Seele gemeinhin als Actiones conjuncti fassen. Occam meint, dass die Acte der sensitiven Potenzen als Actiones conjuncti die Materia prima zum Subjecte haben müssten, während doch das Motiv zur Annahme von Actiones conjuncti dies ist, die Seele zum Subjecte jener Actiones machen zu können.[3] Das Subjectum Accidentis muss eben so einfach sein wie das Accidens selber, kann also in einer aus Materie und Form zusammen-

---

[1] Posito, quod in composito sit tantum una forma substantialis, tunc dico quod illa immediate informat materiam sine omni dispositione accidentali praevia; si autem ponantur plures in homine, tunc est ibi una forma substantialis informans, et sic sunt diversae materiae in composito habentes plures formas, quia forma prior est materia respectu perfectioris, et alia forma posterior informans priorem immediate tanquam subjectum immediate receptivum. Ibid., e.

[2] Vgl. unsere Abhandlung: Averroismus u. s. w. S. 184.

[3] Sentt. IV, qu. 7, e.

gesetzten Substanz nur entweder die Wesensform oder die von derselben gestaltete Materia prima zum Subjecte haben; das Subjectum primum der Sensitiva ist aber doch offenbar die Materia prima. Daraus folgt aber weiter, dass die Acte der sensitiven Seele auch nicht als Actiones conjuncti in dem Sinne, dass unter dem Conjunctum das Compositum aus Materie und Forma sensitiva verstanden würde, genommen werden können. [1]

Occam glaubt nicht bei einer Zweiheit der Formen im Menschen stehen bleiben zu sollen, sondern ist geneigt, eine Mehrheit derselben gelten zu lassen, so wenig er auch hierin apodiktisch entscheiden will. [2] Er glaubt aber doch zunächst schon der scotistischen Ansicht von der dem Menschenleibe als Körper eignenden besonderen Form ihr Wahrheitsrecht angedeihen lassen zu müssen,[3] welches sich ihm dadurch erhärtet, dass die Accidenzen eines menschlichen Cadavers numerisch dieselben sind, welche dem lebendigen Menschenkörper als Körper zukommen. Man kann nicht annehmen, dass die Materia prima unmittelbares Subject dieser Accidenzen sei, da diese als absolute Accidenzen doch eine Substanzialform zu ihrem Träger haben müssen; sie können auch nicht durch irgend eine äussere Form im Cadaver neu hervorgebracht worden sein; [4] es bleibt sonach nichts anderes übrig, als eine vom sensitiven Beseelungsprincipe unabhängige und auch nach Erlöschung des sinnlichen Lebens zurückbleibende Form als Träger derselben anzunehmen. Auch theologische Gründe scheinen dafür zu sprechen. [5] Die weitere

---

[1] Sentt. III, qu. 26, c.

[2] Quod in homine sunt plures formae substantiales, bene est difficile probare vel ejus oppositum. Sentt. IV, qu. 7, f.

[3] Quodl. II, qu. 11.

[4] Si sint nova accidentia, quaero a quo causentur? Non ab aëre vel ab aliquo alio elemento, nec a coelo, quia tunc omnia accidentia omnium cadaverum essent ejusdem speciei, quod est contra sensum, quia ex quo sunt agentia naturalia, semper in passivis ejusdem rationis causant accidentia ejusdem rationis, materia autem est ejusdem rationis in omnibus cadaveribus. Ibid.

[5] Si corporeitas hominis non differret ab anima sensitiva, tunc corpus Christi in sepulchro nunquam fuisset pars essentialis naturae humanae in Christo, nec fuisset idem corpus vivum et mortuum. Nec fuisset Deitas unita illi corpori in sepulchro nisi per novam assumtionem, quod videtur absurdum. Similiter tunc non essent eadem corpora sanctorum viva et mortua, et

Frage, ob nicht auch die Vegetativa von der Sensitiva als besondere Form abgetrennt werden solle, wird von Occam verneinend beantwortet. Ist die Forma corporeitatis das unmittelbare Subject der Sensitiva, so folgt von selber, dass die Sensitiva und Vegetativa nicht reell von einander unterschieden sein können; sie können unbeschadet der Verschiedenheit ihrer Operationen Ein Wirkungsprincip constituiren.

Aus dem Gesagten erhellt, dass die von Occam zugelassene Mehrheit der Formen im Einen Menschenwesen die Dreizahl nicht übersteigen soll. Auch soll durch die Dreizahl derselben die Wesenseinheit des Menschen nicht beeinträchtigt werden. Denn weder die Forma corporeitatis, durch welche der Menschenleib als Körper actuirt wird, noch auch die Sensitiva, durch welche der Menschenkörper zum lebendigen Körper gemacht wird, actuiren ein completes Wesen, welches erst mit dem Hinzutritt der Anima intellectiva gegeben ist. Es gibt nur Ein Esse totale des Menschenwesens, welches aber allerdings mehrere Esse partialia in sich fasst. Von diesen haben indess diejenigen beiden, welche sich als stoffliches Substrat zu den ihnen übergeordneten Formprincipien verhalten, keinen selbstständigen Bestand. Die Sensitiva ist nicht vor der Intellectiva im Menschenleibe vorhanden,[1] und geht im Momente ihrer Abtrennung von der Intellectiva zu Grunde.[2] Ebenso ist die Forma corporeitatis nicht vor der Sensitiva vorhanden, da die Generation des Menschenleibes mittelst der Introduction der Sensitiva in den durch den Generationsact aus den elterlichen Leibern entsonderten Zeugungsstoff sich

---

per consequens non essent adoranda sicut corpora sanctorum, quia illa corpora nunquam habuerint. Ergo magis concordat cum fide ecclesiae, ponere distinctionem inter illas formas quam unitatem. Ibid.

[1] Quodl. I, qu. 10.

[2] Quodsi per potentiam divinam — bemerkt Occam l. c. — remaneat sensitiva in corpore, illud compositum esset vivum, sed nec esset animal rationale nec irrationale, nec contentum sub animali quod est genus, et tota ratio est, quia non est ens completum existens per se in genere, sed est natum esse pars essentialis alicujus existentis per se in genere. Et nullum tale est per se in genere substantiae vel animalis per se; nec de illo praedicatur aliquod genus per se primo. Tamen vocando animal omne illud quod habet animam sensitivam, illud bene est animal; sed tunc animal dicitur aequivoce de illo et de aliis animalibus.

vollzieht; und der seines Lebens beraubte Menschenkörper ist durch die Exstinction des Lebens bereits auch der Auflösung anheimgegeben.

Der menschliche Zeugungsact zweckt auf Hervorbringung des lebendigen Sinnenleibes ab, während die intellective Seele unmittelbar von Gott geschaffen wird. Da nicht die intellective Seele, sondern die Sensitiva Terminus formalis des menschlichen Generationsactes ist, so fällt die menschliche Generation unter den Begriff der Generatio univoca, obschon sie demselben nicht in vollkommenstem Sinne entspricht.[1] Zur Generatio univoca gehört, soweit es sich um substantielle Zeugungen handelt, im Allgemeinen dies, dass das Zeugende und Gezeugte ejusdem speciei seien. Dies ist nun in der menschlichen Zeugung wirklich der Fall, indem der gezeugte sinnlich lebendige Menschenleib ein Product der Action der sinnlich lebendigen elterlichen Leiber ist. Sofern aber in der Hervorbringung des sensitiv beseelten Leibes die ihrem Begriffe nach von der Sensitiva verschiedene Vegetativa das Agens und Producens ist, hat ein nicht völlig adäquates Verhältniss zwischen dem Producens und Productum statt, daher die menschliche, und überhaupt die animalische Zeugung nicht im vollkommensten Sinne Generatio univoca ist.[2]

Das Product der elterlichen Zeugung ist seiner stofflichen Beschaffenheit nach ein Mixtum, welches die Qualitäten aller vier Elemente enthält.[3] Im animalischen und menschlichen Körper vertheilen sich diese Qualitäten an die verschiedenen Theile desselben, so dass die Qualität der Wärme durch das Blut, jene des Trockenseins durch das Gebein u. s. w. specifisch dargestellt ist. Occam nennt Fleisch, Blut, Knochen u. s. w. die Formen der organischen Theile des animalischen Körpers,

---

[1] Sentt. I, dist. 9, qu. 2.

[2] Generatio esset perfectissime univoca, si quilibet terminus formalis sit ejusdem speciei cum aliqua ratione agendi et a nulla ratione agendi respectu sui distinquatur specie vel sit alterius rationis. L. c., b.

[3] Daraus folgt nicht, dass der menschliche Körper aus allen vier Elementen zusammengesetzt sein müsse; die drei Elemente: Luft, Wasser, Erde enthalten zusammen alle vier elementaren Qualitäten: warm, kalt, feucht, trocken: In prima productione hominis corpus fiebat ex quatuor elementis vel saltem tribus. Quodl. III, qu. 5.

und wirft die Frage auf, ob diese Theilformen specifisch von einander verschieden seien oder nicht. Für keine dieser beiden Alternativen gibt es zureichende Gründe;[1] die Erfahrung gibt uns keine anderen Daten an die Hand, als die Verschiedenheit der Accidenzen, aus welcher nichts Entscheidendes gefolgert werden kann. Denn wir haben die vielfältigsten Belege, dass specifisch verschiedene Substanzen Träger oder Wirkungsprincipien specifisch verschiedener und specifisch dieselbiger Accidenzen, und andererseits Substanzen derselben Species Träger oder Wirkungsprincipien specifisch verschiedener und specifisch dieselbiger Accidenzen sein können. Wir ersehen hieraus, wie begrenzt unsere Erkenntniss der sinnlichen Wirklichkeit ist; wir erkennen die Substanzen der Sinnendinge nur aus ihren Accidenzen; diese bieten aber durch sich allein keine zureichenden Kriterien der specifischen Einheit oder Diversität sinnlicher Dinge. Selbst der Bereich unserer sinnlichen Wahrnehmung ist beschränkt; denn nicht alle Accidenzen der Sinnendinge sind uns enthüllt. Aehnlicher Weise verhält es sich mit unserer psychischen Innerlichkeit, sofern wir nur bestimmte Accidenzen unserer Seele wahrnehmen,[2] während andere unserer Kenntniss entzogen sind.

Die durch die Vegetativa actuirte Forma mixti oder Forma corporeitatis, welche alle Theilformen des Menschenkörpers umschliesst, ist das unmittelbare Subject der Sensitiva, welche als ausgedehnte Form von der Anima intellectiva sich dadurch unterscheidet, dass sie nicht gleich dieser als tota in jedem Theile des Körpers gegenwärtig sein kann.[3] Eine Folge dessen

---

[1] Quodl. III, qu. 6.

[2] Die vier uns erkennbaren Arten seelischer Accidenzen sind Potentia und Habitus, Actus und Passio. Licet non sint plura in anima — bemerkt Occam hiezu — ad quorum cognitionem possumus devenire per cognitionem intuitivam vel abstractivam . . . propter hoc tamen non sequitur, quod non sunt plura in anima; quia, sicut sunt aliqua accidentia corporalia, quae tamen per sensus non potest cognoscere, ut qualitas in herbis et venenis, quia visus et quilibet sensus determinatur ad certa objecta, in quae potest ita et non in plura, eodem modo possunt esse aliqua accidentia spiritualia, quae tamen intellectus non potest cognoscere, quia intellectus determinatur pro statu isto ad certa objecta et non ultra. Sentt. IV, qu. 2, p.

[3] Quodl. I, qu. 12.

ist die örtliche Geschiedenheit und reale Getheiltheit der Sinnesvermögen.[1] Der augenfällige Beleg der realen Getheiltheit derselben liegt darin vor, dass eine einzelne aus ihnen, z. B. die Potentia visiva, vollkommen zerstört werden kann, während die übrigen fortdauern. Die Potentiae sensitivae verhalten sich als Theile der Einen sensitiven Form, sind jedoch homogener Natur, so dass der an einen bestimmten Ort und an ein bestimmtes Sinnesorgan gebundene Theil, wenn er an den Ort eines anderen Sinnesorganes versetzt werden könnte, die Acte desselben zu eliciren im Stande sein würde. Die Forma sensitiva ist nämlich trotz ihrer Getheiltheit doch nur eine und dieselbe in ihren verschiedenen Theilen, und in denselben als ein und dasselbe Wirkungsprincip thätig.[2] In ihrer ungetheilten Einheit stellt sich die Forma sensitiva in der Potentia tactiva dar.[3]

In den fünf Sinnesorganen bietet sich aber die Sensitiva nur nach ihrer Aussenseite dar. Wir hörten indess bereits oben,[4] dass es vier uns erkennbare Arten seelischer Accidenzen gebe, neben den Potenzen auch noch die Habitus, die Actus und Passiones. Dieses Schema auf die Forma sensitiva anwendend, haben wir die den Potentiis entsprechenden Habitus zunächst im Sensus interior aufzusuchen, der selber auch eine Potenz ist; und hier bietet sich uns ein Habitus dar, der sich aus den, den Sinnesapperceptionen entsprechenden Vorstellungsacten bildet, und seinerseits dazu mitwirkt, die Vorstellung sinnlicher Gegenstände auch in deren Abwesenheit wieder-

---

[1] Sentt. II, qu. 26, c.

[2] Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Sed per unam animam sensitivam, quae se tenet a parte principii elicientis, indistinctam possunt elici omnes operationes sensitivae; ergo frustra ponuntur plures. L. c., d.

[3] Potentia tactiva est tota forma sensitiva, quia per quamlibet partem informatam forma sensitiva potest homo tangere qualitates primas, et hoc nisi deficiat aliqua dispositio accidentalis necessario requisita pro humoribus, pro alimentis et pro motibus; ubi apparet, quod primo una pars amittit actum tangendi et postea alia pars, in quibus partibus est vere anima sensitiva, quae non possunt sentire, quia dispositio accidentalis, quae necessario ad actum sentiendi requiritur, deficit in illis et corrumpitur, non autem illa pars formae sensitiva. L. c., e.

[4] Siehe vor. Seite, Anm. 2.

zuerwecken.[1] Dieser Habitus fällt mit jenem des der Sensitiva eignenden Gedächtnisses zusammen, welches indess vom Gedächtniss im eigentlichen Sinne (Erinnerungskraft, Recordatio) zu unterscheiden ist,[2] worüber weiter unten das Nähere. Ausser den cognoscitiven Habitus der Sensitiva gibt es auch appetitive Habitus derselben, nur dass man bei diesen letzteren nicht so bestimmt und sicher wie bei ersteren eine in der Sensitiva selber subjectirende Qualität als inclinative Potenz annehmen kann, indem wenigstens in vielen Fällen körperliche Einwirkungen als Erklärungsgründe bestimmter Inclinationen des sinnlichen Begehrens ausreichen.[3] Anbelangend die beiden noch

---

[1] Quantum ad sensum interiorem, puta phantasiam, est ibi duplex qualitas, una impressa ab objecto confortativa vel debilitativa organi, et illa est alterius rationis ab objecto extra, sicut illa in visu; alia generata per actum generandi, quae non est subjective in organo ut distinquitur contra potentiam, praecedens qualitatem, sed est subjective in potentia, ut distinquitur contra organum, sicut ipse actus phantasiandi, et illa qualitas secunda non est alicujus actus, sed est habitus generatus per actum phantasiandi inclinans sicut causa partialis ad actus consimiles in absentia rei sensibilis. Sentt. II, qu. 17, n.

[2] Memoria dupliciter accipitur: Uno modo pro potentia habente aliquem habitum vel qualitatem derelictam ex actu praeterito, virtute cujus potest talis potentia in aliquem actum consimilem et ejusdem rationis cum actu praeterito, qui quidem actus praeteritus aliquid requirit ad suum esse, quod non exigitur ad esse secundi actus, puta objectum extra. Alio modo accipitur pro potentia, quae potest in actum recordandi proprie dicendum mediante habitu genito ex actibus praeteritis, non quidem incomplexis sed complexis . . . . Primo modo accipiendo memoriam dico, quod memoria reperitur in parte sensitiva et intellectiva . . . Secundo modo loquendo de memoria dico tanquam certum quod est in parte intellectiva, sed non ita certum, quod est in potentia sensitiva. Sentt. IV, qu. 12, i.

[3] Medici per artem medicinae diminuunt concupiscentiam et sic disponunt ad actus castos. Patet etiam quod tales inclinationes auferuntur et generantur per transmutationem corporalem, puta per generationem vel corruptionem caloris vel frigoris sine omni actu appetitus sensitivi. Praeterea per magnum exercituum actuum appetitus sensitivi, si corpus transmutatur per infirmitatem vel comestionem vel potationem, ita fortes passiones insurgunt et actus in appetitu sensitivo, sicut si nunquam habuisset aliquos actus laudabiles. Et hoc est frequenter, quia per comestionem calor augmentatur et frigus diminuitur, ex quo causatur talis actus appetitus sensitivi. Quod non esset verum, si tales habitus inclinantes ad actus virtuosos ponerentur in appetitu sensitivo . . . . . Et ideo dico, quod ex actibus appetitus sensitivi nullus habitus immediate generatur subjective

übrigen Arten seelischer Accidenzen: Actus und Passiones, hebt Occam hervor, dass sie in den cognoscitiven Functionen der Sensitiva auseinandertreten, im Appetitus sensitivus aber zusammenfallen, indem die Acte desselben eben seine Passiones sind.[1]

Die Forma intellectiva des Menschenwesens unterscheidet sich von der Forma sensitiva durch ihre Unausgedehntheit. In Folge dessen sind ihre Functionen nicht an bestimmte Körpertheile gebunden,[2] und ihre Potenzen: Intellect und Wille weder unter sich, noch von der Essenz der Intellectiva reell unterschieden. Die Anima intellectiva heisst Intellect, sofern sie fähig ist, Intellectionsacte zu eliciren; Wille, sofern sie zur Elicition von Willensacten befähigt ist. Wir müssen allerdings in unserem Denken und Sprechen Intellect und Wille als zwei von einander unterschiedene Dinge auseinanderhalten;[3]

---

existens in appetitu sensitivo, quamvis multi habitus immediate generentur ex actibus apprehensivis. Nec post multos actus appetitivos experitur quis se magis inclinatum ad actus consimiles immediate per habitus, sed solum mediate. Quodl. II, qu. 16.

[1] Quod probatur, quia secundum Philosophum 2 Ethic. in anima non sunt nisi potentia, habitus et passio; sed passiones non sunt nec potentia nec habitus, ergo sunt actus. Item, ista ponuntur passiones: Gaudium, timor, spes et amor; sed tales sunt actus. Item Philosophus, ubi prius, dicit sic: ‚Dico autem passiones quemadmodum concupiscentiam, iram, audaciam, invidiam, gaudium, amicitiam, odium, desiderium, zelum et justitiam'; et omnia ista sunt actus appetitus. Item, passiones sunt refrenandae per habitus virtuales; sed sufficit refrenare actus. Quodl. II, qu. 15.

[2] Non plus experimur hoc intelligere in capite quam in pede; sed experimur frequenter quod plus juvamur vel impedimur ad intelligendum ex dispositione capitis quam pedis, sicut experimur quod quandoque plus juvamur per dispositionem oculi quam manus. Quodl. I, qu. 12.

[3] Distinquo de potentia. Nam potentia primo modo accipitur pro tota descriptione exprimente quid nominis potentiae; alio modo pro illo, quod denominatur ab illo nomine vel conceptu. Primo modo loquendo de intellectu et voluntate dico, quod distinquuntur. Nam diffinitio exprimens quid nominis intellectus est ista, quod intellectus est substantia animae potens intelligere; sed descriptio voluntatis est, quod est substantia animae potens velle. Nunc autem istae descriptiones possunt accipi pro vocibus vel pro conceptibus vel pro rebus. Primo modo distinquuntur realiter sicut voces distinquuntur realiter. Secundo modo distinquuntur realiter sicut conceptus. Tertio modo distinquuntur realiter saltem potentialiter; quia licet eadem sit substantia numero, quae potest intelligere et velle, tamen intelligere et velle sunt actus distincti realiter. Et isto modo potest intelligi opinio Gandensis, quod potentiae distinquuntur per

aber die Bezeichnungen Intellect und Wille sind doch nur Denominationes extrinsecae der Anima intellectiva mit Beziehungen auf bestimmte Bethätigungsweisen derselben. Das durch jene beiden Denominationes Bezeichnete ist jedoch an sich in seiner sachlichen Existenz ein Indistinctum ratione et natura rei, nämlich die intellective Seelenessenz selber. Man kann dasselbe nicht als ein Ratione distinctum nehmen; denn diese Art von Distinction wird erst durch das Denken in dasselbe hineingetragen. Auch nicht als ein Distinctum natura rei; denn eine solche Distinction könnte nur entweder wegen der Verschiedenheit der Acte, oder wegen der Verschiedenheit des Modus der Production des Objectes angenommen werden. Aber keine dieser beiden Distinctionsweisen ist zulässig; die erste nicht, weil für diesen Fall eben so viele distincte intellective Potenzen als Intellectionsacte angenommen werden müssten, [1] die zweite nicht, weil die Diversität der Hervorbringungsweise mit der Einheit des Productionsprincipes sich ganz wohl verträgt. [2]

---

respectus, intelligendo per potentiam totum quid nominis, quod non tantum est essentia animae, sed intelligere et velle; et si sic intelligat, tunc teneo cum eo, aliter non. Sed loquendo de intellectu et voluntate secundo modo, sic intellectus non plus distinquitur a voluntate quam ab intellectu, vel quam Deus a Deo, vel Socrates a Socrate, quia nec distinquitur a voluntate re nec ratione, sed sic est una substantia animae potens habere distinctos actus ratione, respectu quorum potest habere diversas denominationes. Sentt. II, qu. 24, k.

[1] Multi sunt actus intelligendi specie distincti vel secundum genus subalternum; exemplum primi: intellectio hominis et intellectio asini — exemplum secundi: intellectio hominis et intellectio lapidis, licet non semper sit distinctio tanta inter actus, quanta est inter objecta, quia objecta possunt distinqui genere generalissimo; et tamen omnes actus cognoscendi sunt in genere qualitatis. Ergo propter distinctionem actuum non oportet ponere distinctionem potentiarum. L. c., k.

[2] Principia rationis liberae et necessariae respectu diversorum non opponuntur. Patet de voluntate divina respectu Spiritus Sancti et creaturae; nam respectu Spiritus Sancti est principium necessarium, et respectu creaturae est principium liberum et contingens. In creaturis etiam patet, quia voluntas est principium producens in se libere actu volendi et contingenter, et respectu volitionis in alio, quatenus objectum est principium necessarium; aliter enim, si esset principium liberum et contingens respectu volitionis in alia voluntate, posset tunc impedire aliam voluntatem, ne eam diligeret, quod falsum est per experientiam. Ibid.

Occam entwickelt seine Anschauung vom Verhältniss der intellectiven Potenzen unter sich und zur Essenz der intellectiven Seele mit Beziehung auf die hierauf bezüglichen Ansichten des Thomas Aquinas, Heinrich von Gent und Duns Scotus. Letzterem stimmt er bei, sofern Scotus die reale Identität beider Potenzen unter sich und mit dem Wesen der Seele behauptet; er verwirft aber die von Scotus angenommene formale Differenz jener Potenzen unter sich und vom Wesen der Seele,[1] welche Scotus nur im Widerspruche mit sich selbst aufrecht zu erhalten vermöge. Heinrichs Annahme eines durch die Beziehung auf die Verschiedenheit der Objecte bedingten Unterschiedes der mit der Seelenessenz identischen Potenzen hat Occams Zustimmung, wie wir oben sahen,[2] nur unter der Voraussetzung, dass die Benennungen Intellect und Wille als Denominationes extrinsecae gemeint seien; sollte aber die Beziehung als eine objectiv, d. i. an sich bestehende verstanden werden wollen, so sei jene Annahme falsch.[3] Unbedingt weist

[1] Istud non ponit propter aliquam rationem, sed tantum propter auctoritates, et dicit quod potentiae continentur virtualiter in anima. Sed distinquit de continenti virtuali: Uno modo, quando contentum est de essentia continentis, sicut superiora continentur virtualiter in inferioribus; alio modo, quando contentum est de essentia continentis, et sic subjectum continet virtualiter passionem; et sic anima continet passiones. Sed contra modum suum ponendi de duplici continentia: Illa, quae sunt idem relative, vel sunt per se unum in genere, vel sunt pars alicujus existentis per se in genere; sed subjectum et passio animae et potentia sunt idem realiter per eum, licet distinquantur formaliter, ergo vel sunt unum existens per se in genere, vel sunt pars alicujus existentis per se in genere, et sive sic sive sic semper sunt de essentia illius, quod est per se in genere, sicut partes constituentes per se aliquid totum existens per se in genere sunt de essentia illius totius, et ideo ut sic non potest potentia plus poni passio animae quam differentia respectu generis. Probatur: Ubicunque est distinctio formalis, ibi sunt aliqua, quorum neutrum continetur in alio; sed genus et differentia per eum distinquuntur formaliter; sed ubi unum non continetur in alio, ibi unum non est passio alterius. L. c., i.

[2] Siehe oben S. 265, Anm. 3.

[3] Si in anima est talis respectus, aut est respectus realis aut rationis. Non rationis, quia ille est per actum intellectus comparantis, sed ante omnem actum intellectus sunt potentiae in essentia animae perfecte. Nec est respectus realis, quia nunquam est respectus realis sine tertio realiter existente secundum eum, etiamsi potentiae animae possunt esse perfecte et nullum objectum in actu, quia Deus potest facere animam intellectivam non faciendo aliquod objectum in mundo. L. c., h.

er die thomistische reale Abscheidung der Potenzen vom Wesen der Seele ab; die Ablehnung der Begründung dieser Abscheidung schliesst eine Ablehnung der gesammten Ontologie und Metaphysik der Thomistenschule in sich. Wenn Thomas lehrt, dass blos in Gott Esse und Operari identisch seien, so erklärt dies Occam in jeder Beziehung für unrichtig, weil in einem gewissen Sinne Esse und Operari wirklich auch in Gott unterschieden sind, und in jenem Sinne, in welchem sie in Gott identisch sind, auch in den Creaturen nicht auseinandertreten. [1] Thomas behauptet, die intellectiven Seelenpotenzen seien nothwendig von der Seelensubstanz verschiedene Accidenzen, weil die seelischen Operationen etwas Accidentelles seien, indem Potenz und Actus stets unter dasselbe Genus fallen. Dieses Letztere ist indess keineswegs unbedingt wahr, und trifft eben bei den Seelenpotenzen nicht zu. [2] Auch der Umstand, dass die intellective Seele nicht immer actu denke und wolle, beweist nichts für die reale Unterschiedenheit des Intellectes und Willens von der Seelenessenz; er erklärt sich einfach daraus, dass die menschliche Seele durch etwas von ihr Verschiedenes zum Thätigsein sollicitirt werden muss, während Gott von einer Sollicitation nicht abhängig, sondern immerfort und seit ewig thätig ist. Ein anderes von Occam bekämpftes Argument haben wir oben bei Durand kennen gelernt, welcher die intellective

---

[1] Per operationem intelligit aut ipsum productum a potentia producente aut principium producendi aut respectum denotantem producens, quia pluribus modis non potest intelligere. Si primo modo, falsum assumit; nam sic esse Dei et operatio Dei differunt, sicut Deus et ipsum productivum, sive sit intra sive ad extra. Si secundo modo, sic principium operationis et operatio sunt idem in creatura sicut in Deo, quia sic accipitur operatio pro principio operativo secundum eum. Si tertio modo, tunc secundum eum, si ille respectus sit respectus rationis sive in Deo sive in creatura, non est cum Deo nec cum cretura. L. c., b.

[2] Potentia accipitur multipliciter: Uno modo, ut est passio vel indifferentia entis, sic est potentia objectiva, et sic in eodem genere cum actu, imo est idem cum actu, quia fit actus, quia idem homo est primo in potentia et post in actu; et similiter eadem intellectio est primo in potentia et post in actu. Alio modo accipitur ut est pars entis, et tunc vel est potentia activa et passiva; si activa, sic falsum est assumtum, patet de se; si passiva, sic etiam falsum est secundum eum, quia necesse est quod substantia aliqua sit immediate receptiva alicujus accidentis, vel aliter esset processus in infinitum. L. c., c.

Potenz, sofern dieselbe eine beharrende Accidenz sei, als Mittleres zwischen der Essenz und den veränderlichen Thätigkeiten der Seele postulirt; nach Occams Dafürhalten ist die Annahme eines solchen Mediums nicht blos überflüssig,[1] sondern auch verfehlt, da die angebliche Fluxibilität des Intelligere und Velle eine unwahre Annahme ist.[2] Wenn Occam weiter noch bemerkt, dass, jene Fluxibilität zugegeben, Ein Accidens fixum als Mittler zwischen den fluxiblen Intellectionen und Volitionen einerseits, und der Seelenessenz andererseits ausreichen würde, so wiedergibt er hiemit Durands selbsteigene Ansicht, wie wir sie oben kennen gelernt haben.

Wenn Occam Intellect und Wille nicht als zwei von einander gesonderte Potenzen gelten lässt, so wird er umsoweniger den Unterschied zwischen Intellectus agens und possibilis als einen sachlich statthabenden anerkennen.[3] Die Bezeichnungen Agens und Possibilis sind nur Nomina und Conceptus, mittelst welcher wir das eine und selbe Seelenwesen unter diversen Gesichtspunkten festhalten und verdeutlichen. Obschon Occam keine zwingende Denknöthigung zur Annahme eines Intellectus agens anerkennt,[4] so versteht er sich doch formell dazu, die

---

[1] Accidens fluxibile potest recipi immediate in substantia. Patet; nam substantia angeli potest moveri de loco ad locum, motus autem per eum est accidens fluxibile et immediate recipitur in substantia angeli. Similiter quantitas est accidens fluxibile, quia si separetur a substantia, posset condensari et rarefieri; et tamen quantitas recipitur immediate in substantia. L. c., e.

[2] Intelligere et velle non plus secundum suam materiam habent esse in fluxu et in fieri quam lapis et angelus, nisi quia minus forte durant . . . Sicut lapis et angelus non habent esse nisi per productionem causae suae et conservationem ejusdem, ita velle et intelligere habent esse per productionem suae causae, et quamdiu conservantur, tamdiu habent esse. Ibid.

[3] Non est ponenda pluralitas sine necessitate, quia intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re et relatione. Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa, quia intellectus agens signat animam connotando intellectionem procedentem ab anima active, possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptam in anima. Sed idem omnino est efficiens et recipiens intellectionem. L. c., q.

[4] Circumscripta omnium Sanctorum auctoritate et philosophorum propter nullam rationem necessario concludentem oportet ponere intellectum activum, sed solum passivum. Sentt. II, qu. 25, a.

Benennung und den mit derselben verbundenen Begriff zuzulassen, um sich nicht mit den traditionellen Anschauungen der theologischen und philosophischen Schulen in Widerspruch zu setzen. Er lässt die von Aristoteles für das Vorhandensein eines Intellectus agens vorgebrachten Argumente als probabel gelten, meint aber, dass dasjenige, zu dessen Erklärung man einen Intellectus agens postulirt, auch ohne denselben sich genügend erklären liesse. Das eigentliche und wahrhafte Agens im menschlichen Intelligere ist nach Occams Dafürhalten Gott selber, der überhaupt zu allen creatürlichen Actionen unmittelbar concurrirt; und soweit man sonst noch in der Actuirung der unter göttlicher Concurrenz zu Stande kommenden Intellectionen Anzeichen eines Selbstthuns des Intellectes entdecken will, sind diese theils auf die natürliche Einrichtung des Intellectes, theils auf die Causalität des Willens als eigentliche Erklärungsursache zurückzuführen. Die Acte der Attention, der Zustimmung, der Reproduction, der Reflexion gehen auf Rechnung des Willens; ebenso concurrirt dieser bei der Bildung complexer Sätze [1] und in der discursiven Denkthätigkeit. [2] Die Allgemeinbegriffe entstehen auf rein natürlichem Wege ohne alles active Zuthun von Seite des Intellectes oder Willens. [3]

[1] Ad causandum actum, quo apprehenditur complexum, qui dicitur compositio, concurrit actus voluntatis, sive intellectus sit sive non, quia notitiae incomplexae terminorum et intellectus, si sit activus, sunt naturaliter agentia, et non plus inclinat ad formandum propositionem veram quam falsam, affirmativam quam negativam; et ideo vel formaret neutram vel simul utramque, quod est contra experientiam, quia homo non experitur quod simul formet utramque partem contradictionis, licet formaliter non sit contradictio, simul formare utramque . . . . . Ideo dico, quod causa, quare plus formatur propositio vera vel falsa, affirmativa quam negativa, est voluntas quia voluntas vult formare unam et non aliam; et ideo actus qui apprehenditur post complexum, formatur a notitiis incomplexis terminorum illius propositionis, et ab actu illius voluntatis. L. c., r.

[2] Actus discurrendi, syllogizandi etc. causantur sufficienter a notitiis incomplexis terminorum et actu voluntatis, quo voluntas vult talia complexa formare, ita quod illae notitiae incomplexae terminorum et volitio integrant unam causam totalem cum Deo respectu talium actuum, quia positis notitiis praedictis et volitione praedicta statim sine omni activitate intellectus sequitur naturaliter actus syllogizandi etc. L. c., n.

[3] Universalia et intentiones secundae causantur sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam:

Occams Ansicht über den Intellectus agens unterscheidet sich von jener Durands dadurch, dass er denselben, statt ihn mit Durand formell zu verwerfen, mit der Seelenessenz identificirt und als eine bestimmte Thätigkeitsäusserung derselben fasst, rücksichtlich welcher es nur auf dem Standpunkte des rein natürlichen Denkens fraglich bleibe, ob man sie als spontane Bewegung, oder, was natürlicher erscheint, als eine rein naturgesetzliche Thätigkeit ansehen soll. Der blossen Naturbestimmtheit erscheint das Seelenwesen bei Occam nur durch das Willensvermögen enthoben; die Betonung des Einflusses desselben auf die Erkenntnissthätigkeit lässt in Occam den einstmaligen Schüler des Duns Scotus erkennen, von dessen Individualismus Occams Singularismus freilich weit genug absteht. Der scotistische Individualismus vermittelt sich mit sich selber im Elemente des in seiner objectiven Wahrheit und Giltigkeit anerkannten Allgemeinbegriffes; Occam aber sieht im Allgemeinbegriffe lediglich ein den logischen Functionen des Intellectes dienstbares Gebilde des subjectiven Denkens ohne Anspruch auf objective Wahrheit und Giltigkeit. Deshalb kann es auch keinen Intellectus agens geben, sofern darunter ein besonderes Vermögen verstanden werden wollte, dessen Aufgabe es wäre, den in den Dingen oder deren Erscheinungen im Intellecte latenten Allgemeinbegriff irgendwie ans Licht zu bringen und ersichtlich zu machen.[1] Occam

---

quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive, et hoc causatur ab objecto vel habitu derelicto ex primo actu, et habita notitia statim ad ejus praesentiam, si non sit impedimentum, sequitur naturaliter alius actus distinctus a primo terminatus ad aliquid tale esse objectivum, quale prius vidit in esse subjectivo; et ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas, et non praesupponit eas. Exemplum: Aliquis videns albedinem intuitive vel duas albedines, abstrahit ab eis albedinem in communi, ut est species, et non est aliud nisi quod illae duae notitiae incomplexae terminatae ad albedinem in singulari sive intuitive sive abstractive causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam notitiam distinctam ab illis, quae producit talem albedinem in esse objectivo, qualis prius fuit visa in esse subjectivo sine omni activitate intellectus vel voluntatis, quia talia naturaliter causantur. L. c., o.

[1] Actus intellectus agentis est tantum causare intellectionem, et hoc intuitivam et abstractivam .... et nullam aliam actionem habet circa phantas-

setzt die in der Scholastik des 13. Jahrhunderts aufgekommene Abtrennung des Intellectus agens und possibilis als zweier besonderer Vermögen vom Wesen der Seele augenscheinlich auf Rechnung des Averroes, welchem hierin, wie in so vielen anderen Stücken, keine Auctorität eingeräumt werden dürfe.[1] Gleichwohl hat Occam selber sich sehr entschieden von Averroes beeinflussen lassen, wenn er Gott als das eigentliche und wahrhafte Agens im menschlichen Intellecte ansieht; er enthebt damit seine empiristisch-singularistische Denkweise dem Boden eines rein naturalistischen Empirismus, der überhaupt im Bereiche der christlich-theologischen Scholastik keine Stelle finden konnte. Die Betonung der unmittelbaren göttlichen Concurrenz in den creatürlichen Actionen scheidet ihn auch von Durand, welcher, wie wir bei seiner Lehre von der seligen Anschauung sahen, das Selbstsehen des menschlichen Intellectes entschieden betont, während Occam jene Anschauung ausschliesslich durch Gott gewirkt werden lässt.[2] Mit Durands Lehre vom Selbstsehen des Intellectes hängt wohl auch seine Abscheidung des Intellectus possibilis von der Seelenessenz zusammen, welche in Folge dessen zum Gegenstande einer geistigen Apperception als reines Formwesen für den Intellect werden kann, während die immaterielle intellective Wesens-

---

mata, sicut alii imaginantur, quia nec depurationem, nec illuminationem etc. Sentt. II, qu. 24, r.

[1] Dubium est, quomodo distinquuntur intellectus agens et possibilis. Dico, quod intentio Commentatoris est 3, de Anima, quod sunt intelligentiae distinctae realiter, quae non sunt in homine sicut perfectiones in perfectibili, sed solum motores corporis; et ponit intelligentiam moventem coelum conjungi cum coelo sicut motorem cum mobili. Et ipse in hoc negandus est a christianis. Ideo dico, quia non est ponenda pluralitas sine necessitate, quia intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re et ratione. L. c. q.

[2] Cum respectu actus beatifici, puta tam visionis divinae quam fruitionis Deus sit causa totalis, et intellectus et voluntas se habeant pure passive respectu illorum actuum, sequitur quod respectu illius visionis intellectus agens non habet aliquam activitatem, et hoc est propter nobilitatem actus, non quia idem non potest esse activum et passivum respectu ejusdem, sed respectu aliquorum objectorum, quorum cognitio nec necessario sequitur ad visionem beatam nec repugnat; tamen potest intellectus esse causa partialis in via. L. c., r.

form des Menschen bei Occam als etwas dem rein natürlichen Denken nicht Erreichbares erscheint.

Der Grund dieser letzteren Differenz zwischen Occam und Durand ist aus den erkenntnisstheoretischen Lehren Beider aufzuhellen. Durand hält, von Thomas Aquinas beeinflusst, daran fest, dass das dem zeitlichen Menschenintellecte primo proportionirte Object dasjenige sei, welches, bevor es intellectiv aufgegriffen wird, sinnlich appercipirt wird.[1] Nun gibt es aber eine äussere und innere Sensation; mittelst letzterer wird das Wesen der Seele dem Intellecte erreichbar, obschon die Beschaffenheit desselben durch denknothwendige Schlüsse ermittelt werden muss. Durch solche Schlüsse wird auch das Wesen der durch die äusseren Sinne appercipirten Dinge und überhaupt aller dem menschlichen Intellecte erkennbaren Dinge ermittelt, daher als Object des Intellectes von Durand gemeinhin die Natura rei bezeichnet wird.[2] In Occams Definition der Natur fällt der Nachdruck auf den realen Bestand des Dinges ausserhalb des menschlichen Denkens,[3] daher Occam auch ausdrücklich sagt, dass die Form dem Seienden nicht etwa den Actus primus verleihe, sondern selber der Actus primus desselben sei.[4] Er lehnt damit nicht nur den das Singuläre im Gedanken des Allgemeinen vermittelnden Individualismus des Duns Scotus ab, sondern auch den die metaphysische Realität des Formbegriffes immerhin noch anerkennenden und hiedurch ermässigten Singularismus Durands, an dessen Stelle er einen Singularismus strictester Art treten lässt,[5] woraus sich dann weiter erklärt, dass er alternativ entweder überhaupt kein dem menschlichen Intellecte adäquates Object gelten lässt, oder das Seiende als solches dafür nimmt, je nachdem den Gedanken

---

[1] Objectum primo proportionatum nostro intellectui est aliquid sensatum, quia intellectus noster est cum sensu. 2 dist. 3, qu. 6, n. 8.

[2] Objectum intellectus est natura rei seu quidditas. 2 dist. 5, qu. 1, n. 9.

[3] Sentt. II, qu. 5, x.

[4] Per naturam intelligo rem absolutam positivam natam esse extra animam. Sentt. II, qu. 1, c.

[5] Natura lapidis de se est haec . . . . . De virtute sermonis haec est falsa: Natura lapidis est in lapide; sed debet concedi, quod natura lapidis est lapis. Sentt. I, dist. 2. qu. 6, rr.

und Concepten der Seele ein blos vorstellungsweises Sein[1] oder ein Subjectiren in der Seele zugestanden wird.[2] Das Letztere scheint ihm das Zulässigere zu sein; er erreicht damit, dass er trotz seiner Ueberbietung der nominalisirenden Tendenzen Durands der Wirklichkeit näher kommt als Durand, ja den Gedanken eines unmittelbaren geistigen Ergreifens des Wirklichen, welcher die gesammte nachscotistische Scholastik beherrscht, erst vollkommen actuirt, aber freilich nur um den Preis einer völligen Dahingabe einer ideologischen Vermittlung, die durch seinen logistischen Empirismus schlechthin ausgeschlossen ist.

Das unmittelbare Herankommen ans Wirkliche unter Ausschluss aller ideologischen Vermittlung involvirt durch sich selber die Verwerfung der Species impressae;[3] die Seele muss unmittelbar vom Objecte selber berührt werden können. Occam vergleicht diese Berührung mit jener des Auges durch den vom Objecte ausgehenden Sehstrahl; und spricht deshalb von einem intellectiven Sehen, dessen Apprehensionen er als die

---

[1] Nihil est objectum adaequatum intellectus. Cujus ratio est, quia objectum adaequatum est illud quod est per se commune ad omnia per se apprehensibilia ab illa potentia; sed nihil est tale respectu omnium intelligibilium; ergo nihil est adaequatum. Major patet quia nec continentia virtualis nec etiam essentialis sufficit. Minor est manifesta, quia intentiones secundae, falsa, impossibilia et universaliter omnia complexa sunt per se apprehensibilia ab intellectu, et tamen nihil est in eis univocum, et per consequens nihil est eis per se commune. Istam conclusionem dico recitative secundum opinionem, quae ponit, quod conceptus sive intentiones animae habent esse objectivum et nullum esse subjectivum. Sentt. I, dist. 3, qu. 8, d.

[2] Secundum opinionem, quae ponit quod conceptus sive intentiones animae sunt vere qualitates i. e. subjective existentes in anima, est dicendum, quod ens est objectum adaequatum intellectus nostri, quia commune univocum omni per se intelligibili. Et isto modo secundum istam opinionem dico, quod intentiones secundae, falsa, impossibilia, complexa et hujusmodi sunt vere res subjective existentes in anima; nec est aliquid quocunque modo apprehensibile ab intellectu, quin de eo ens per se praedicetur. Ibid.

[3] Angelus et intellectus noster intelligunt alia a se non per species eorum, nec per essentiam propriam, sed per essentiam rerum intellectarum, et hoc, prout ly ‚per' dicit circumstantiam causae efficientis, ita quod ratio intelligendi, ut distinquitur a potentia, est ipsa essentia rei cognitae. Sentt. II, qu. 14, u.

ersten Ansätze aller intellectiven Erkenntniss bezeichnet.[1] Mit der intuitiven Erkenntniss ist jedoch auch schon auf das Engste die abstractive Erkenntniss des Intellectes verbunden, sofern durch dieselbe aus den incomplexen Objecten der sensitiven oder intellectiven Apperceptionen Complexa geformt werden.[2] Die intuitive Erkenntniss ist eine vollkommene oder unvollkommene, je nachdem das Object der Intuition unmittelbar gegenwärtig ist,[3] oder in vergangener Zeit dem Intellecte sich präsentirt hat.[4] Die unvollkommene intuitive Erkenntniss heisst deshalb auch die recordative Erkenntniss, und setzt einen in der Seele vorhandenen Habitus voraus, welcher durch eine vorausgegangene vollkommene Intuition erzeugt wurde und die Inclination zur abstractiven Erneuerung der intuitiven Apperception in sich schliesst. Dies ist das oben erwähnte intellective Gedächtniss, in dessen Auffassung Occam wie auch Durand im Ganzen der von Duns Scotus[5] intonirten Auf-

---

[1] Intuitiva est illa, qua mediante cognoscitur res esse, quando est, et non esse quando non est; quia, quando perfecte apprehendo aliqua extrema intuitive, statim possum formare complexum, quia ipsa extrema uniuntur aut non uniuntur, et assentire vel dissentire; puta si videamus intuitive corpus et albedinem, statim intellectus potest formare hoc complexum: Corpus est, Album est, vel Corpus est album; et formatis istis complexis intellectus statim assentit virtute cognitionis intuitivae, quam habemus de extremis. L. c., e.

[2] Licet stante cognitione intuitiva tam sensus quam intellectus aliquorum incomplexorum possit intellectus complexum ex istis incomplexis intuitive cognitis formare modo praedicto (s. vor. Anm.) et tali complexo assentire, tamen nec formatio complexi nec actus assentiendi complexo est cognitio intuitiva, quia utraque cognitio est complexa et cognitio intuitiva est incomplexa. Ibid.

[3] Perfecta cognitio intuitiva est illa, de qua dictum est, quod est cognitio experimentalis, qua cognoscitur rem esse etc. (siehe oben Anm. 1); et ista cognitio est causa propositionis universalis, quae est principium artis et scientiae primo metaphysicae et secundo posteriorum i. e. est causa quare assentimus propositioni universali formatae stante cognitione intuitiva perfecta. L. c., g.

[4] Cognitio intuitiva imperfecta est illa, per quam judicamus rem aliquando fuisse vel non fuisse; et haec dicitur cognitio recordativa, ut quando video aliquam rem intuitive, generatur habitus inclinans ad cognitionem abstractivam, mediante qua judico et assentio, quod talis res aliquando fuit, quia aliquando vidi eam. Ibid.

[5] Vgl. unsere Abhandlung: Psychol. u. Erkenntnissl. d. Duns Scotus, S. 73 f.

fassungsweise folgen. Die Lehre von der vollkommenen Intuition bildet die Unterlage der Lehre Occams von der Bildung der Allgemeinbegriffe, welche zufolge eines rein natürlichen Processes ohne besonderes Hinzuthun des Willens oder Intellectes auf Grund der incomplexen Notionen des anfänglichen, aufs Singuläre gerichteten Erkennens in der Seele wie von selber entstehen.[1] Der Intellect geht in den Allgemeinbegriffen über die Erkenntniss des Singulären als solchen insoweit hinaus, als er das Ding nicht blos als einzelnes, sondern als Ding, also in Bezug auf dasjenige, worin das erkannte Ding mit anderen Dingen übereinkommt, erkennt; und da es zum Wesen des Intellectes gehört, das Ding in solcher Weise zu erkennen, so kann immerhin das Universale als ein Objectum primum des Intellectes ratione adaequationis bezeichnet werden,[2] und der Intellect vollzieht diese Adäquation der Erkenntniss mit seinem selbsteigenen Wesen unwillkürlich und naturnothwendig in der Hervorbringung des Allgemeinbegriffes. Der Realinhalt desselben ist jedoch einzig nur das Einzelne als solches, wie denn auch die Erkenntniss des Dinges in seiner singulären Bestimmtheit die vollkommene Erkenntniss ist, zu welcher sich die blos generische oder specifische Erkenntniss als unvollkommene Erkenntnissweisen verhalten. Ich erkenne z. B. einen Gegenstand aus weiter Ferne blos als ein Ding; beim successiven Näherrücken desselben erkenne ich das Ding mit zunehmender Deutlichkeit zuerst als lebendiges Wesen, sodann als einen Menschen, endlich als diesen bestimmten Menschen.[3] Es ist demzufolge auch unwahr, wenn gesagt wird, dass der Gemeinbegriff des Dinges eine Erkenntniss höheren Ranges darstelle, als die intellective Erkenntniss des Dinges in seiner singulären Bestimmtheit, da eben nur in der Erfassung dieser die

---

[1] Siehe oben S. 270, Anm. 3.

[2] Universale est primum objectum primitate adaequationis, non autem generationis. Quodl. I, qu. 13.

[3] Illae visiones sunt ejusdem speciei et solum differunt sicut magis perfectum et minus perfectum in eadem specie; puta si videatur aliquid ex partibus ejusdem rationis, in quo non essent plura accidentia sensibilia a visu, tunc per approximationem illius visibilis, puta albi, visio fit clarior et secundum hoc potest causari diversum et diversum judicium, quod tale visum est ens vel corpus vel color vel albedo etc. Ibid.

Erkenntniss des Dinges vollkommen actuirt wird. Der Gedanke, dass durch Erfassung des Allgemeinbegriffes eines Dinges der Erkenntniss desselben die dem universalen Wesen des Intellectes adäquate Gestalt gegeben werde, hat für Occam keinen Werth, schon darum nicht, weil die intellective Wesensform als solche dem zeitlichen Menschenerkennen entrückt ist. Setzt man das Wesen des Erkennens in die formelle Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten, so wird damit die Möglichkeit einer intellectiven Erkenntniss des Einzelnen als solchen aufgehoben. Denn die angeblich von der intellectiven Seele recipirte und aus sich herausgebildete Form ist Verähnlichung mit der Species, nicht mit dem unter der Species befassten Singulären;[1] Beweis genug, dass sie nicht durch den auf die Seele einwirkenden Gegenstand hervorgebracht wurde, wie es denn an sich undenkbar ist, dass das singuläre Object einen allgemeinen Begriff sollte causiren können. Es schliesst überhaupt einen Widerspruch in sich, die intellective Seele als Formprincip der Erkenntniss zu fassen; sie ist wesentlich Materialprincip derselben. Und sofern sie das Ens zum adäquaten Objecte habend die Erkenntnisse aller Dinge in sich recipiren kann, bewahrheitet sich an ihr der aristotelische Spruch, dass sie Quodammodo omnia sei — nicht als universelle Form, sondern als universeller Recipient.[2] Welcher Art dieses Wesen sei, welches Quodammodo omnia zu sein befähigt ist, lässt sich schon darum nicht sagen, weil der Artbegriff keine metaphysische, sondern eine rein logische Bedeutung hat. Darum verlegt Occam das Quodammodo omnia esse der Seele ausdrücklich in die Actus und Habitus des Erkennens, und gestattet nicht zu sagen, dass die Seele ihrem Wesen nach Quodammodo omnia sei.

---

[1] Nulla cognitio abstractiva simplex est plus similitudo unius rei singularis quam alterius sibi simillimae, nec causatur a re, nec nata est causari. Ibid.

[2] Anima est quodammodo omnia per cognitionem. Nam per cognitionem intuitivam est omnia intelligibilia, per cognitionem sensitivam est omnia sensibilia, et utraque cognitio est ita perfecta similitudo objecti, et perfectior quam species. Sed differentia est in hoc, quod sensus non est omnia sensibilia, nisi per cognitionem actualem, sed intellectus est omnia intelligibilia tam per actualem quam per habitualem. Unde habitus ita perfecte est similitudo rei, sicut species et actus. Sentt. II, qu. 15, zz.

Occam lässt an die Stelle des Formbegriffes jenen der Wirkungsursache als Mittler der über die unmittelbare Anschauung hinausreichenden Realerkenntniss treten. Die unmittelbare Anschauung hat nicht blos Sinnliches, sondern auch Unsinnliches zum Objecte,[1] nämlich die Vorgänge und Thatsachen innerhalb der psychischen Innerlichkeit, deren Verknüpfung untereinander und Entwicklung auseinander, wie wir bereits wissen, auf naturgesetzlichem Wege zu erklären ist, da ein metaphysisches Erklärungsprincip vom Standpunkte des rein natürlichen Denkens nicht zu gewinnen ist. Die naturgesetzliche Erklärung ist nun auch wohl eine Erklärung aus Wirkungsursachen, zum Theile aber aus verborgenen, nicht weiter zu erforschenden Wirkungsursachen; wohin namentlich die Entstehung der Allgemeinbegriffe zu rechnen ist, mittelst welcher der in das Denken der Seele aufgenommene Stoff der Erfahrungskenntniss die dem verborgenen Wesen des Intellectes adäquate Gestaltung erlangen soll. Es ist dem Intellecte wesentlich, jedes singuläre Object seiner Apprehension als Ding (ens) zu denken; zwischen dieser allgemeinsten Bestimmtheit und der singulären Bestimmtheit des Dinges stehen die generische und specifische Bestimmtheit. Das Singuläre als solches ist Object der Intuition,[2] durch Vermittlung der Intuition werden die logischen oder abstractiven Bestimmtheiten desselben gewonnen.[3] Obschon die specifische Bestimmtheit des Dinges gleich der generischen eine rein logische Bedeutung hat, da ihr nicht etwa ein gegen-

[1] Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nobis. Sentt. Prolog. qu. 1, hh.

[2] Singulare acceptum cognitione propria et simplici est primo cognitum .... Cognitio simplex propria singularis et prima tali primitate est cognitio intuitiva. Quodl. I, qu. 13.

[3] Si quaeras, quae notitia abstractiva habeatur mediante intuitiva, respondeo, quod aliquando conceptus entis, aliquando conceptus generis, aliquando conceptus speciei specialissimae, secundum quod objectum est magis vel minus remotum (S. 276, Anm. 3); semper tamen imprimitur entis conceptus, quia quando objectum est debito modo approximatum, simul causatur a re singulari extra conceptus specificus et conceptus entis. Ibid.

ständliches Sein des Allgemeinbegriffes in actu vel potentia entspricht, so entbehrt sie dessungeachtet nicht der gegenständlichen Wahrheit, da sie das gedankenhafte Correlat der Actualität des appercipirten singulären Dinges ist; denn wie die Form die Prima actualitas rei ist, so ist die intellective Auffassung der Artbestimmtheit des Dinges die dem Wesen des Intellectes angemessene Weise der Fassung der Actualität des sinnlich angeschauten Dinges, daher, sofern man unter Abstraction das Hinwegsehen von der Vielheit gleichartiger Einzeldinge versteht, das abstracte Erkennen im Gegenstande mit dem intuitiven Erkennen zusammenfällt.[1] Das abstracte Erkennen geht überhaupt über die singulären Dinge als solche nur insoweit hinaus, als es deren ursächlichen Zusammenhang zu ermitteln bestrebt ist. Die Allgemeinbegriffe dienen, sofern sie prädicative Bestimmtheiten der Dinge ausdrücken, zur Bildung gemeingiltiger Sätze und Urtheile, auf welche überhaupt alle Wissenschaft gebaut ist. Ein Wissen im eigentlichen Sinne ist eben nur in den Urtheilen enthalten, weil sie als complexive Acte ein Scire de aliquo involviren, welches in den incomplexen oder selbst complexen Apprehensionen des Intellectes nicht enthalten ist. Denn diese besagen blos ein Esse oder Non esse, aber kein Verum, dessen Bereich sich eben nur in der Urtheilsthätigkeit aufschliesst. Dass der Gegensatz zwischen wahren und falschen Erkenntnissen erst im Bereiche der judicativen Thätigkeit hervortrete, hatten wohl auch die speculativen Scholastiker gesagt, damit aber nur die Unmöglichkeit des Unwahrseins der unmittelbaren intellectiven Apprehensionen affirmirt. Occam kann denselben keinen Wahrheitscharakter attribuiren, weil er die transscendenten Passiones entis nicht anerkennt. Für ihn gibt es kein Urwahres, das in abgestufter Ordnung in den geschöpflichen Wesenheiten nachbildlich dargestellt wäre; eben so wenig, als ein Urgutes oder Ureines, an dessen Güte und Einheit die geschöpflichen

[1] Notitia abstractiva potest accipi dupliciter: Uno modo, quod sit respectu alicujus abstracti a multis singularibus, et sic cognitio abstractiva non est cognitio alicujus abstrahibilis a multis .... et si universale sit vera qualitas existens in anima subjective, quod teneri potest probabiliter (siehe oben S. 274, Anm. 2), concedendum est, quod illud universale possit videri intuitive, et quod eadem est notitia intuitiva et abstractiva. Sentt. Prolog, qu. 1, z.

Existenzen je nach ihrer Wesensbeschaffenheit Antheil hätten. Ueberhaupt ist der Gedanke eines Urersten kein denknothwendiger Gedanke, und kann es nicht sein, da für Occam der Gedanke einer absoluten Urform alles Seienden keine Realität hat. Die Ansichten, welche Occam in Bezug auf die rationale Erweisbarkeit der Existenz, Einheit, Wirkungsmacht Gottes, und im Allgemeinen in Bezug auf die Erkennbarkeit Gottes vorträgt, sind ein Correlat und Reflex seiner oben vorgeführten Lehren über das Wesen und die Erkennbarkeit der intellectiven Seele. Wenn die peripatetische Kosmologie bereits bei Duns Scotus den Charakter eines nicht in Kraft der natürlichen Gotteserkenntniss zu bewältigenden, sondern nur durch den Glauben zu überwindenden naturalistischen Kosmismus annahm, so schritt Occam in dieser Richtung weiter vor, und gibt hiemit von dem Einflusse Zeugniss, welchen die averroistische Ausdeutung der aristotelischen Weltlehre dazumal in den christlichen Schulen erlangt hatte. Occam ist zwar seinerseits ein erklärter Gegner des Averroismus, weiss aber demselben nur durch Erweiterung der von Scotus intonirten skeptischen Anstreitung der Macht des natürlichen Vernunftdenkens zu begegnen. Er restringirt seine Bemühungen um die Fundirung einer philosophischen Realerkenntniss auf die philosophische Sicherstellung der natürlichen Erfahrungserkenntniss des Menschen; das Mittel hiezu ist ihm seine Lehre von der Suppositirung der Begriffe in den Einzeldingen,[1] als deren Signa die in der Seele vorhandenen Begriffe in der psychologischen Forschung sich erweisen.

Die Beschränkung einer sicheren theoretischen Vernunfterkenntniss auf die Gegenstände der natürlichen Erfahrung hatte selbstverständlich ihre Consequenzen auf dem Gebiete der Ethik. Der absolute höchste Zweck des menschlichen Lebens und Strebens kann nicht in die absolute Befriedigung des theoretischen Erkenntnisstriebes gesetzt werden; demzufolge irrt Thomas, wenn er die Visio beata als das absolute Ziel

---

[1] Wir wissen ganz wohl, dass das ‚Supponiren' bei Occam zunächst und unmittelbar etwas Anderes, nämlich das Eintreten der Sache für das Zeichen oder Begriff zu bedeuten hat. Allein dieses Supponiren involvirt eben die Suppositirung des Begriffes in realen Dingen ausser der Seele als denknothwendige Voraussetzung.

der Menschenseele bezeichnet.[1] Occam gibt sich als Schüler des Duns Scotus zu erkennen, wenn er dem Willen den Vorrang vor dem Intellecte einräumt,[2] und demzufolge die Einigung mit Gott im reinen, geklärten Liebeswillen als das absolute Ziel des Menschen erklärt.[3] Nur unter dieser Voraussetzung erscheint das Begehren nach Vereinigung mit Gott als ein Begehren Gottes um seiner selbst willen. Indess ist nicht nur das factische dereinstige Statthaben einer solchen Vereinigung einzig durch den Glauben verbürgt, sondern es ist auch auf rationalem Wege gar nicht erweislich, dass der menschliche Liebeswille in der Vereinigung mit Gott eine vollkommene Befriedigung finden könne, oder selbst nur, dass eine solche Vereinigung möglich sei.[4] Da Occam das innere Wesen der intellectiven Seele für etwas der rationalen Erkenntniss Entrücktes ansieht, so weiss er selbstverständlich auch nichts von einem latenten Urzuge der Seele zum Göttlichen, der sich nur unter der Voraussetzung, dass das Wesen der menschlichen Seele als eine geschöpfliche Nachbildung der göttlichen Wesenheit erkannt würde, erweisen liesse; für diesen Fall nämlich

---

[1] Illa opinio videtur esse simpliciter falsa, quia frui aliquo est amore inhaerere illi propter se, sed nihil est amandum propter se nisi solus Deus, ergo solo Deo est fruendum. Praeterea illo solo est fruendum, quod non est ad aliud ordinabile, sed omne aliud a Deo est ad Deum tanquam ad finem ordinabile, ergo nullo alio a Deo est fruendum. Sentt. I, dist. 1, qu. 4, m.

[2] Accipiendo voluntatem pro illo, quod denominatur a tali nomine vel conceptu, quod est principium elicitivum actus volendi et intellectionis similiter ut sic, voluntas non est intellectu nobilior non plus quam intellectus est nobilior vuluntate, quia sunt omnino idem. Sed accipiendo utrumque ad signatum quid nominis eorum, sic potest concedi, quod voluntas est nobilior intellectu, quia actus diligendi, qui connotatur per voluntatem, est nobilior actu intelligendi, qui connotatur per intellectum. Sentt. II, qu. 24, p.

[3] Objectum fruitionis patriae est ipsemet Deus, quia amor amicitiae respectu cujuscunque objecti est perfectissimum, ergo fruitio est amor amicitiae; sed amor amicitiae terminat ad ipsum Deum in se, ergo et fruitio. Sentt. I, dist. 1, qu. 4, n.

[4] Philosophi diligenter investigantes, quis sit finis ultimus operum humanorum, non potuerunt ad illum finem attingere; ergo non est verisimile, quod hoc posset naturaliter probari . . . . . Praeterea secundum omnes Sanctos ad tenendum, talem finem nobis esse possibilem, requiritur fides; sed si possemus naturaliter, non esset fides necessaria. L. c., d.

würde von einem in den Tiefen der Seele schlummernden naturnothwendigen Begehren der Seele nach Vereinigung mit ihrem absoluten Urbilde zu sprechen sein. Die rationale Erweisbarkeit eines solchen Begehrens wird aber von Occam schon wegen der Incommensurabilität der endlichen geschöpflichen Seele mit dem unendlichen göttlichen Sein in Abrede gestellt. Es lasse sich nicht beweisen, dass der menschliche Wille ein unendliches Gut zu fassen vermögend sei; denn dieses Gut sei ein übernatürliches Gut, und falle schon deshalb nicht unter die natürlichen Güter, deren Verhältniss zum Begehren des menschlichen Willens zu beurtheilen der natürlichen Vernunft zukomme.[1] Man kann sich dem gegenüber nicht auf die Universalität des dem menschlichen Intellecte und Willen adäquaten Objectes berufen; denn dieses Object ist eben nur das Ens in communi, woraus indess keineswegs folgt, dass auch alles unter dieses Ens in communi fallende particuläre Seiende dem erkennenden und wollenden Intellecte proportionirt sei. Eben so wenig geht es an, sich auf die Freiheit des menschlichen Willens zu berufen, dem es möglich sei, was immer zu begehren; denn sobald das Seligsein oder die Vereinigung der Seele mit Gott dem arbiträren Wollen anheimgegeben wird, hört sie auf, Gegenstand eines naturnothwendigen oder natürlichen Begehrens zu sein, wie denn in der That ein derartiges Begehren nach Seligkeit im Menschen nicht vorhanden ist.[2] Während nach Augustinus die menschliche Seele, wenn ihr während des irdischen Zeitlebens nur für einen einzigen Moment gegönnt würde, Gott selber zu schauen, von der Herrlichkeit dieses Anblickes entzückt nichts anderes mehr als nur Gott begehren könnte, ist es nach Occam denkbar, dass derjenige, der die göttliche Essenz schaut, aber des Genusses Gottes entbehrt, diesen Genuss, dessen Percipient der

---

[1] L. c., f.

[2] Voluntas non naturaliter inclinat in finem, nisi accipiendo inclinationem naturalem, quae sit secundum communem cursum; et de tali inclinatione non est verum, quod, quicquid fit contra inclinationem, violentetur. Et quando dicitur, quod unumquodque naturaliter inclinatur in propriam perfectionem, ista est neganda stricte accipiendo inclinationem, nisi quando illud perfectibile est activum naturale, cujusmodi non est voluntas. Sentt. I, dist. 1, qu. 6, x.

Wille ist, auch nicht wollen könne; ja er könnte, sofern er der durch die Gnade einzuflössenden heiligen Gottesliebe beraubt wäre, sogar Gott selber nicht wollen.[1] Das Paradoxe liegt hier in der unpsychologischen Trennung des Anschauens Gottes von der heiligen Liebe zu Gott, während ohne die letztere auch ein Gelangen zur Anschauung Gottes nicht möglich ist. Jene unpsychologische Trennung ist aber ihrerseits wieder dadurch veranlasst, dass Gott nicht als das absolute Ideal der gottesbildlichen Menschenseele erkannt wird. Darum erscheint bei Occam das Begehren des Seligseins oder Begehren nach Gott als Sache eines arbiträren Wollens. Er setzt hier wieder die Rücksicht auf die von Thomas Aquinas urgirte Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem heiligen in Gott geklärten Begehren nach Seligkeit bei Seite. Alle Menschen — lehrt Thomas[2] — begehren Gott oder das Seligsein, aber nicht Alle erfassen den wahren Gegenstand dieses Begehrens, indem Viele etwas Anderes, was nicht Gott ist, zum Gegenstande ihres absoluten Begehrens oder zu ihrem Gotte machen. Occam aber behauptet, der Mensch könne das Seligsein wollen und nichtwollen — Letzteres, sofern er die Erlangung des Seligkeitsstandes für etwas Unmögliches hält,[3] oder das Nichtsein dem Seligsein oder Seligwerden vorzieht.[4]

Occam macht, wie aus dem Gesagten zu ersehen ist, die Entscheidung der Frage über die Naturnothwendigkeit oder Arbitrarietät des menschlichen Begehrens nach Seligkeit von dem erfahrungsmässig gegebenen Verhalten solcher Menschen abhängig, deren Thun und Handeln zeigt, dass sie die Idee

---

[1] L. c., s. t.

[2] 2, 1 qu. 5, art. 8.

[3] Illud potest esse nolitum a voluntate, quod potest intellectus dictare esse nolendum; sed intellectus potest credere, nullam beatitudinem possibilem, quia potest credere talem statum, quia de facto videmus esse sibi possibilem, ergo potest nolle omne illud, quod isti statui, quem videmus, repugnat, et per consequens potest nolle beatitudinem. Sentt. I, dist. 1, qu. 6, p.

[4] Quicunque potest efficaciter velle antecedens, potest velle consequens scitum vel opinatum esse consequens; sed aliquis potest efficaciter velle non esse, et potest scire evidenter, quod non esse beatum est consequens ad non esse; ergo potest velle non esse beatus, et per consequens nolle beatitudinem. Ibid.

ihrer selbst nicht lebendig erfasst haben, oder von der erfassten Idee ihrer selbst wieder abgekommen seien. Er stellt sich sonach gegenüber dem Standpunkte der Idee auf jenen der empirischen Wirklichkeit und zwar nicht der normalen, sondern der destituirten Wirklichkeit. Diese letztere ist nämlich im Verhalten Jener gegeben, welche sich des in der Seele schlummernden Urzuges und Urbegehrens nach dem Göttlichen nicht auf lebendige Art bewusst sind. Aus dem Ignoriren des der menschlichen Seele eingeschaffenen Urzuges ergibt sich bei Occam die indifferentistische Auffassung des menschlichen Willensvermögens,[1] oder was damit gleichbedeutend ist, die Ablösung desselben von den Objecten des natürlichen und naturnothwendigen Begehrens, womit seine Unterscheidung zwischen Amare im engeren und weiteren Sinne als Velle respectu incomplexi und Velle respectu complexi[2] aufs Engste zusammenhängt. Eine Consequenz dieser Unterscheidung ist die schroffe Stellungnahme gegen den moralischen Eudämonismus, welchen Occam selbst in der von Thomas ihm gegebenen Gestaltung nicht gelten lassen will, trotzdem dass man diese mit vollem Rechte als die in der christlichen Idee des höchsten Gutes vollzogene harmonische Vermittlung des Vollkommenheitsprincipes mit dem Glückseligkeitsprincipe zu erachten hat. Occam vollzieht seine Ablehnung des Eudämonismus dadurch, dass er die Delec-

[1] Libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinquitur contra principium activum. Et sic utuntur Philosophi libertate et voluntate, et isto modo distinquuntur principia activa 2 Physic. et 9 Metaph. Hoc etiam patet per Damascenum, qui probat, quod bruta non habent liberum arbitrium, quia magis aguntur quam agunt; aut ergo intelligit, quod aguntur secundum substantias eorum, et nihil ad propositum, quia illo modo homines et angeli non haberent liberum arbitrium, quia agunt illo modo — aut intelligit de actibus eorum, et tunc quia aguntur aut quia actus eorum sunt ab extrinseco et non ab intrinseco, et hoc non, quia poterit poni, quod appetitus sensitivus causat in se effective actus suos, sicut ponitur de intellectu vel de gravi vel quocunque alio movente se — aut intelligit, quod ideo non habent liberum arbitrium, quia aguntur i. e. quia non habent actus in sua potestate, nec dominium super actus suos; sed hoc non est sine differentia et contingentia, ergo etc. L. c., m.

[2] Est quoddam velle respectu incomplexi, et hoc proprie vocatur amor; et quoddam est respectu complexi large accipiendo amorem, sicut velle habere beatitudinem, vel posse esse vel aliquid tale. Sentt. I, dist. 1, qu 6, o.

tatio von der Dilectio real abscheidet.[1] Sollte eine reale Identität beider zugelassen werden können, so müsste dieselbe am ehesten in der Erlangung des früher gewünschten Gutes sich aufweisen lassen; dagegen spricht jedoch, dass die Dilectio fortbestehen kann, während die Delectatio am Genusse des ersehnten und erlangten Gutes bereits aufgehört hat.[2] Der Unterschied der Delectatio von der Dilectio beweist sich durch den Vorrang letzterer vor der ersteren. Wie der Hass das Unterste und Tiefste ist, so die dem Hasse entgegengesetzte Dilectio das Höchste und Oberste, während die Delectatio nicht so hoch stehen kann wie die Dilectio, weil auch das Gegentheil der Delectatio, die Tristitia, nicht so tief steht wie der Hass. Die vernünftige Creatur unterscheidet sich von der unvernünftigen weit mehr durch die Volitio, als durch jede wie immer geartete Delectatio. Wie die Operatio sensitiva im Range über der nachfolgenden Delectatio sensitiva steht, so muss auch die Dilectio als Operatio intellectiva höher stehen, als die derselben nachfolgende Delectatio.

Man hat in der von Occam vorgenommenen Unterscheidung zwischen dem Gebiete des Sinnlichen und des Willens eine gewisse Aehnlichkeit mit jener Kants gefunden;[3] diese Aehnlichkeit setzt sich, so scheint es, auch auf dem Gebiete der Ethik fort, indem der Amor amicitiae, welcher von Occam als

---

[1] Sentt. I, dist. 1, qu. 3.

[2] Quando aliqua se habent, quod unum manet alio non manente, illa distinquuntur realiter; sed potest manere dilectio destructo desiderio et etiam destructa delectatione; ergo distinquitur realiter ab utroque. L. c., c. Occam gesteht nun wohl zu, dass dieses Argument an dem Gebrechen leide, etwas blos Mögliches apodiktisch als wirklich Statthabendes erhärten zu wollen. Indess reiche auch der blosse Möglichkeitsbeweis aus, die Wirklichkeit des Gegentheils als unerweisbar erscheinen zu lassen: Diabolus tentans aliquem hominem et perducens eum ad peccatum vult eum esse in illo peccato, et tunc habet aliquem actum voluntatis respectu illius peccati, quia detinet eum in illo peccato quantum potest, quod non faceret sine omni actu voluntatis respectu illius peccati. Et tamen non habet desiderium, quia desiderium est respectu non habiti; nec habet delectationem, quia damnatus nullam delectationem habet. Et hoc potest probari: quia sicut beatus se habet ad tristitiam, ita damnatus ad delectationem; sed beatus nullam penitus tristitiam habet, ergo nec damnatus habet aliquam delectationem. Ibid.

[3] Siehe Prantl: Geschichte der Log. III, S. 333, Anm. 751.

die auszeichnendste Qualität eines geschöpflichen Wesens gepriesen wird,[1] ungefähr dieselbe Bedeutung hat, wie Kants reine Liebe zum Guten um seiner selbst willen mit Ausschluss jedes selbstischen Interesses. Die Angewiesenheit der menschlichen Seele an Gott als das absolut Ausfüllende, ohne dessen Gewinnung eine wahre und vollkommene Befriedigung der Seele undenkbar ist, lässt die Forderung einer völlig interesselosen Liebe zu Gott oder zu dem an sich Guten als eine dem Wesen der Creatürlichkeit der Menschenseele widerstreitende Forderung erscheinen, wie denn in der That Occams Amor amicitiae trotz seines entgegengesetzten Dafürhaltens mit Augustins Fruitio sich nicht deckt. Das Richtige ist vielmehr, dass die thatsächliche, in der realen Einigung mit Gott gegebene Fruitio der unerschöpfliche Quell jenes reinsten, geklärtesten Amor amicitiae ist, welchen Occam als das Höchste preist, und dass diese geklärteste Liebe mit der reinsten Freude am Guten als reinster geklärtester Delectatio sachlich zusammenfällt. Wir haben Occams Verkennen dieser realen Coincidenz auf Rechnung einer dem Kant'schen Purismus ähnlichen Reaction gegen den Eudämonismus des sittlichen Gefühles zu setzen,[2] welche auf mangelhafter Psychologie beruht, und schliesslich auf eine unwahre Isolirtheit des subjectiven Denkens hinweist, welches den Zusammenschluss mit der concreten Wirklichkeit nicht zu finden vermag. Das Complexum, welches dem Occam in dem weiteren und uneigentlichen Begriffe des Amare sich aufweist,[3] ist eine Synthese rein logischer Art, welche mit der in der Tiefe des geistigen Selbstlebens und concreten Selbstgedankens des Menschen sich vermittelnden Synthese zwischen dem menschlichen Denksubject und der demselben congruiren-

---

[1] Amor amicitiae est perfectissimum accidens, quod potest alicui competere. L. c., u.

[2] Eine solche Reaction gibt sich in nachstehender Aeusserung Occams kund: Aliquis diligit Deum intensius ordinate, et tamen minorem delectationem habet sicut alius fidelis, qui non est devotus, et per consequens non multum delectatur in dilectione Dei; tamen ferventius diligit Deum et intentius quam alius devotus, quia citius se exponeret exilio pro amore Dei quam alius, et multum dolet, quod non potest habere devotionem sive delectationem, quia circa hoc laborat quantum potest, licet propositum non possit obtinere. Sentt. IV, Dub. addit., k.

[3] Siehe oben S. 284, Anm. 2.

den objectiven Wirklichkeit keinen Vergleich gestattet. Zuweit darf man indess auch den Vergleich Occams mit Kant nicht ausdehnen; Kant stützt sich auf die Idee einer moralischen Ordnung, in deren Namen er einen Gott als gerechten Vergelter postulirt, während Occam in seinem Gefallen an den Paradoxien eines abstracten Logismus die göttliche Willkür verabsolutirt.[1]

Occam entwickelt seine Ansicht über den realen Unterschied der Delectatio von der Dilectio im Gegensatze zu Aureolus, welcher die sachliche Einheit Beider vertritt, und unter nebenhergehender Bezugnahme auf Duns Scotus, mit welchem sich Occam wohl in der Sache selber Eins weiss, ohne jedoch die von Scotus versuchte Begründung derselben adoptiren zu können. Die sachliche Identificirung von Delectatio und Dilectio gründet bei Aureolus in dessen Anschauungen über die Einheit des Appetitus sensitivus und intellectivus als gemeinsamen Subjectes aller besonderen Virtutes morales;[2] beide fallen unter den gemeinsamen Begriff des seelischen Strebevermögens, dessen wesentliche Bethätigungsweisen Concupiscere und Irasci als Acte des Appetitus sensitivus und intellectivus zu nehmen sind, je nachdem unmittelbar nur der ersten Apprehension Folge gegeben, oder aber dieselbe der nachfolgenden discursiven Thätigkeit der Aestimativa unterstellt wird. Das intellective Wollen ist sonach wesentlich rationales Begehren, welches seiner Natur nach auf Befriedigung abzielt, und den Genuss dieser Befriedigung zu seinem letzten Acte hat. Das intellective Begehren schliesst zwei Acte positiver Art, und ebenso zwei negative Acte in sich; die positiven Acte oder Actus amoris sind Desiderium und Delectatio, die beiden negativen Acte (actus odii) sind Fuga und Tristitia. Die positiven Acte sind Acte des rationalen Concupiscibile, die beiden negativen Acte Bethätigungen des rationalen Irascibile. Die

---

[1] Deus potest aliquem acceptare in puris naturalibus tanquam dignum vita aeterna sine omni habitu charitatis, et etiam reprobare sine omni peccato. Sentt. I, dist. 3, qu. 8, c. — Damnatus tam poena sensus quam poena damni posset, si relinqueretur, se conformare divinae voluntati tum scitae quam creditae in volito. Sed divina voluntas vult istum semper carere beatitudine. Sentt. I, dist. 1, qu. 6, r.

[2] Vgl. unsere Abhandlung: Averroismus u. s. w., S. 216 und 229.

Bethätigungen des Appetitus intellectivus gehen hiemit vollkommen parallel mit den ihnen entsprechenden Bethätigungen des Appetitus naturalis und Appetitus animalis. Die beiden positiven Acte des Appetitus naturalis sind: Moveri in finem, Quiescere in fine; die beiden privativen Acte desselben: Fugere ab oppositio, Inquietari sub opposito. Die Acte des Appetitus animalis sind der Zahl und Benennung nach dieselben, wie jene der Voluntas oder des Appetitus intellectivus. Occam erklärt diese Parallelisirung für verfehlt; der Appetitus animalis und Appetitus intellectivus erlangen in ihren Bethätigungen ein ihnen formaliter inhärirendes Absolutum, indem der Actus appetendi eine Qualitas absoluta ist, [1] welche vom empfindungslosen Appetitus naturalis in dessen Bethätigungen nicht erlangt wird; nicht minder falsch ist, dass letzterer gleich jenen beiden anderen Appetitus zwei positive und zwei privative Acte hat. [2] Aureolus behauptet, dass, wenn es ausser den beiden Actus amoris: Desiderium und Delectatio, noch einen dritten gäbe, dieser kein anderer sein könnte, als ein solcher, durch welchen das Desiderium erregt und die Delectatio bewirkt wird; dieser könnte seiner Natur nach kein anderer, als ein Act der Complacenz und Delectation am Objecte des Begehrens sein. Dawider bemerkt Occam, dass der Rachsüchtige vor Befriedigung seiner Rachsucht kein Ergötzen an der Rache findet; [3] die

[1] Und zwar: Quia actus appetendi est una qualitas absoluta, sicut actus cognoscendi est una qualitas absoluta. Sentt. I, dist. 1, qu. 3, d.

[2] Non habet duos actus positivos, quia, quando grave est in centro, nullum actum positivum habet; quia si sic, quaero de illo actu: aut est realiter ipsa gravitas, aut distinquitur realiter. . Non primo modo, quia tunc illum actum haberet, quando esset extra centrum, sicut habet gravitatem extra centrum. Nec distinquitur realiter, quia nec est absolutum manifestum nec respectus, quia ibi non est respectus nisi de genere ubi, sed ille non est actus appetitus naturalis. Eodem modo patet, quod non habet tales duos actus privativos; nam quando grave est extra centrum, nullum actum habet, nisi in prohibens, quia frangit trabem, si potest, et ita agit in trabem, unde si prohibens non esset passibile, grave nullum actum haberet. Ibid.

[3] Confirmatur, quia aliquis iracundus credens se non posse vindicare, tristatur et non delectatur; ergo illud desiderium non causatur ex delectatione, et tamen causatur ex amore sui ipsius aut ex amore amici, quem desiderat vindicare. Ergo non omnis amor est desiderium vel delectatio. L. c., e.

Teufel und Verdammten lieben sich selber innigst, ohne zu irgend einer Delectation an sich zu gelangen. Aureolus kennt wohl neben dem Amor concupiscentiae auch einen Amor amicitiae, identificirt ihn aber mit der Delectatio, die entweder Delectatio am anwesenden oder abwesenden Gegenstande des Desiderium sei; dagegen spricht jedoch das zuvor angeführte Beispiel von den Verworfenen, deren Selbstliebe ein Amor amicitiae ohne Delectatio ist.

An der scotistischen Begründung des realen Unterschiedes zwischen Amor und Delectatio[1] bemängelt Occam den Mangel an entsprechender Vermittlung des Antheiles, welcher dem menschlichen Willen trotzdem, dass das Object letzte Ursache der Delectatio ist, an dem Zustandekommen der Delectatio zugeschrieben werden müsse. Scotus will die Delectatio von der Dilectio deshalb real geschieden wissen, weil die Dilectio einfach im Willen begründet, die Delectatio einfach durch das Object veranlasst sei. Occam bemerkt dagegen, dass die sinnliche Delectatio ihre unmittelbare Ursache in der sinnlichen Erkenntniss habe; bei der intellectiven Delectatio trete aber als Mittleres zwischen die Notitia intellectiva und die Delectatio überdies noch ein Willensact als Actus medians ein; das eigentliche Subject der Delectatio sei indess nicht dieser Willensact, sondern unmittelbar der Wille selber.[2] Scotus meint, das Object müsse die unmittelbare Ursache der Delectatio sein, weil diese gleich der Tristitia ein Involuntarium sei, somit nicht durch den Willen causirt werden könne. An dieser Bemerkung ist nur so viel wahr, dass die Delectatio nicht etwas durch arbiträre Freiwilligkeit Causirtes sei, sondern als ein natürliches Ereigniss eintrete, wodurch indess die Voluntarietät der Delectatio nicht aufgehoben werde; Duns Scotus macht sich hier einer ungerechtfertigten Verengerung der Grenzen des Voluntarium schuldig, während er diese anderer-

[1] Vgl. Scotus Report. Paris. 1 dist. 1, qu. 3.

[2] Cujus ratio est, quia omne subjectum receptivum alicujus contrarii est receptivum alterius contrarii; ergo si actus voluntatis esset receptivus delectationis, idem actus esset receptivus tristitiae sibi contrariae; sed hoc est inconveniens, et forte impossibile, quod aliquis summe diligat aliquid et tamen tristetur de eo, nisi forte propter aliquem alium actum. Sentt. I, dist. 1, qu. 3, s.

seits ungebührlich erweitert, weil er den Willen zur Totalursache der Dilectio macht, an deren Hervorbringung der Intellect doch wesentlichen Mitantheil hat. Statt also zu sagen, die Ursache der Delectatio liege rein nur ausserhalb des Willens, die Wirkungsursache der Dilectio sei einzig nur der Wille selber, hat man die Ursachen beider, wenn auch nicht absolut, innerhalb des Willensbereiches zu suchen.[1] Wie liesse sich sonst die Delectatio am Malum erklären, welches als solches rein privativer Natur ist, somit keine positiven Wirkungen setzen kann?[2]

Delectatio und Tristitia sind Leidenheiten der Voluntas, unterscheiden sich aber von anderen Leidenheiten derselben dadurch, dass sie rein passiver Natur sind, während Spes und Amor unzertrennlich an Acte geknüpft sind, welche als Actus eliciti des Willens oder bestimmter Willenshabitus gedacht werden müssen.[3] Die Unterschiedenheit der Delectatio und Tristitia von den Actibus elicitis erhellt daraus, dass diese ohne jene in bestimmten Wesen, welche der passiven Affectuosität entrückt sind, vorhanden sein können,[4] während umgekehrt Delectatio und Tristitia nicht ohne bestimmte sie causirende Acte natürlicher Weise vorhanden sein können. Aus den Willenszuständlichkeiten, welche nicht rein passiver Natur sind, können moralische Habitus hervorgebildet werden; es gibt einen Habitus virtuosus spei und Habitus amoris, auch die Leidenheiten des Timor und der Audacia können durch

---

[1] Concedo, quod delectatio et dilectio sunt a diversis agentibus; sed illa diversa agentia non sunt voluntas et objectum, sed sunt voluntas et actus voluntatis. L. c., r.

[2] Dico quod delectatio non est ab objecto, quia idem est objectum actus et delectationis consequentis; ergo a quocunque objecto non potest esse actus voluntatis, quia ipsum objectum non est ens positivum, ab eodem propter eandem rationem non erit delectatio, cum delectatio sit ens positivum, et ita si malum inquantum malum sit pure privativum, non plus poterit esse delectatio effective a malo inquantum malum, quam actus. Ibid.

[3] Quodl. II, qu. 17.

[4] Patet de daemone, qui intensissime diligit se, et tamen in hoc nullo modo delectatur (siehe oben S. 285, Anm. 2). Similiter angelus bonus habet nolle respectu alicujus quod evenit, sicut nollet hominem peccare, ad cujus custodiam deputatur, et cum peccat mortaliter, non tristatur. L. c.

den sittlich gestimmten Willen elicirt werden, und bilden sodann die einander ergänzenden affectuosen Dispositionen der sittlichen Fortitudo des Willens.[1] Das eigentliche Subject der Tugend ist, wie Occam mit Duns Scotus lehrt, einzig der Wille.[2] Es gibt wohl habituelle Inclinationen des Appetitus sensitivus im guten und schlechten Sinne; diese können jedoch nur per denominationem extrinsecam als Habitus virtuosi oder vitiosi bezeichnet werden[3] — als Habitus vitiosi, sofern ihnen der Wille schuldhafter Weise nachgibt, als Habitus virtuosi, sofern ihre Acte im Dienste des sittlichen Willens elicirt werden. Eine habituelle Disposition des Willens zur Elicirung tugendhafter Acte was immer für einer Art ist zwar nicht absolut, aber doch relativ gefordert, sofern die habituelle Bestimmtheit des Willens sittlich normale Selbstentscheidungen des Willens mit grösserer Sicherheit erwarten lässt, als jene ist, die bei der ursprünglichen Indetermination des Willens vorhanden ist.[4] Indem Occam die Tugend gemeinhin nur im Willen subjectiren lässt, unterscheidet er sich ebensosehr von Aureolus, welcher Wille und Appetitus sensitivus als gemeinsames Subject aller vier Haupttugenden fasst,[5] als von Thomas, welcher jede dieser vier Tugenden in einer anderen Potenz, die Klugheit im Intellecte, die Gerechtigkeit im Willen, die Temperanz im Concupiscibile, die Fortitudo im Irascibile subjectiren lässt. Der Grund der Abweichung Occams von Beiden

---

[1] Contraria non possunt simul et semel inesse eidem, sed unus actus fortitudinis potest terminari ad audacias, alius autem actus potest terminari ad timorem secundum circumstantias determinatas, puta si recta ratio dictet, quod uno tempore sit timendum, potest voluntas virtuose velle timere, et si dictet quod alio tempore est audendum, potest tunc velle audere. Sentt. III, qu. 11, q.

[2] Sentt. III, qu. 10; Quodl. II, qu. 16. — Vgl. hiezu meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 303.

[3] Idem habitus numero in parte sensitiva potest inclinare indifferenter ad omnes actus virtuosos et vitiosos, quia est de se totaliter indifferens, nec oportet ponere habitum inclinantem ad actus virtuosos et alium inclinantem ad vitiosos. Seott. III, qu. 10, f.

[4] Virtus est ponenda in voluntate propter majorem perfectionem actus et majorem facilitatem et inclinationem ad eliciendum actus ceteris paribus in omnibus animatis. L. c., g.

[5] Vgl. unsere Abhandlung: Averroismus u. s. w., S. 51.

ist wohl darin zu suchen, dass er eine derartige Bewältigung der sinnlichen Leiblichkeit durch das Formprincip der menschlichen Wesenheit, wie sie von Jenen vorausgesetzt wird, weder für möglich,[1] noch auch für nöthig hielt, da die Regungen des Appetitus sensitivus an sich und abgesehen vom Verhältniss zum sittlichen Willen, wie wir oben hörten, indifferenter Natur seien.[2] Die von den Gegnern zu Gunsten der im Appetitus sensitivus subjectirenden Tugenden angeführten Aussprüche des Aristoteles deutet Occam im Sinne der von ihm vertretenen Ansicht. Wenn Aristoteles sagt, dass die Virtutes morales dem an der Ratio participirenden Theile der Seele angehören,[3] wenn er beim Uebergange von der Fortitudo auf die Intemperanz beide Tugenden speciell als Virtutes irrationales bezeichnen zu wollen scheint,[4] wenn er den Continens, welcher

---

[1] Patet de continente, qui habet pravas concupiscentias, et non sequitur eas, et tamen prius sequebatur eas; non est hic aliqua variatio in parte sensitiva, quia ita posteriores concupiscentiae sunt pravae sicut primae, nunc autem voluntas prona et inclinata est ad non sequendum eas et prius non, aliter non esset continens. Sentt. III, qu. 10. g.

[2] Dico, quod aliquid est naturale, quod ex naturalibus causatur ante omnem actum secundum, et sic est aliquid naturale in homine inclinativum ad actum virtutis vel vitii. Secundo dico, quod illud non est habitus, sed qualitas pure naturalis vel purae qualitates. Primum declaratur, quia non est magis inconveniens aliquid tale esse a natura ante omnem actum, quam aliquid tale fiat vel augeatur per partem sine omni naturali actu; sed per medicinam potest talis qualitas augeri vel minui, et potest aliquis per naturam et per medicinam inclinari ad actum temperantiae, aliquis autem ad actum intemperantiae propter diversam complexionem naturalem .... Secundum probatur, quia habitus proprie non dicitur, nisi quia vel inclinat ad actus alicujus potentiae, vel quia est inclinativum causatum ex actibus et remanens in absentia actuum. Propter primum non potest poni habitus, quia actus potest esse inclinativum in actum ejusdem potentiae et alterius; nec propter secundum, quia non inclinat ad actus tanquam aliquid genitum ex actibus et manens in absentia actuum, quia illa qualitas praecedit omnes actus. Item habitus vitiosus in nullo est a natura, et tamen aliquis naturaliter disponitur ad vitia; igitur nec virtuosus. Sentt. III, qu. 11, c.

[3] Ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον .... λόγου δὲ καὶ τοῦτο φάινεται μετέχειν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς. ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ανδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ. Ethic. Nicom. I, pag. 1102 b, lin. 23 ff.

[4] Μετὰ δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρέται. O. c. III, pag. 1117 b, lin. 23 f.

mit schlimmen Gelüsten behaftet ist, dem derselben entbehrenden Temperatus insofern zur Seite stellt, als Beide der Recta ratio folgen, während doch der Continens der Temperantia entbehre,[1] so ist in allen diesen aristotelischen Stellen unter der Pars irrationalis lediglich die Voluntas zu verstehen, die man unter verschiedenen Gesichtspunkten als non rationalis per essentiam, als rationalis per essentiam und rationalis per participationem bezeichnen kann.[2]

Die Recta ratio, an welcher die Habitus morales theilhaben müssen, um wirkliche Tugenden zu sein, ist gegeben in der Prudentia, welche nach Occam in einem vierfachen Sinne verstanden werden kann. In einem ersten Sinne verstanden, ist sie mit der auf Vernunft und Erfahrung gegründeten Scientia moralis identisch, auf was immer für ein Agibile sich diese mittelbar oder unmittelbar beziehen mag. Selbstverständlich fasst diese Scientia lauter gemeingiltige Sätze in sich.[3] Prudentia heisst ferner auch eine unmittelbar auf ein Agibile particulare bezügliche Directionsnorm, welche aus einem allgemeinen, sich von selbst verstehenden Satze mit unzweifelhafter Evidenz resultirt. Prudenz im dritten Sinne verstanden, bedeutet eine lediglich aus der Erfahrung geschöpfte Norm bezüglich eines bestimmten Agibile. Endlich versteht man unter Prudentia einen Complex unmittelbarer Directionsnormen

---

[1] Ὁ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' σἷος ἥδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. O. c. VII, pag. 1151 b, lin. 34 ff.

[2] Ad omnes auctoritates Philosophi dico, quod intelligit per partem irrationalem voluntatem, quae non est rationalis per essentiam sic intelligendo, quod licet una essentia omnino indistincta sit intellectus et voluntas, tamen dicitur illa essentia rationalis per essentiam, quando elicit actum intelligendi, et irrationalis sive rationalis per participationem, quando elicit actum volendi, et actus volendi non est ratio actus intelligendi. Sentt. III, qu. 10, h.

[3] Prudentia uno modo accipitur pro omni notitia directiva respectu cujuscunque agibilis mediate vel immediate . . . et isto modo tam notitia evidens alicujus universalis propositionis, quae evidenter cognoscitur per doctrinam, quae procedit ex propositionibus per se notis qua notitia scientifica proprie est scientia moralis, quam etiam notitia evidens propositionis universalis, quae solum evidenter cognoscitur per experientiam, quae experientia est etiam scientia moralis, est prudentia. Sentt. III, qu. 12, h.

für alles moralische Wirken, sei es, dass dieselben lehrhaft oder erfahrungsmässig begründet seien; und dieser practischen Normen oder Erkenntnisse hat man so viele zu unterscheiden, als zum Simpliciter bene vivere Virtutes morales erforderlich sind, so dass demnach jeder besonderen Virtus moralis auch eine besondere Prudenz entspricht.[1] Die das Simpliciter bene vivere dirigirenden Normen werden nicht blos aus Vernunft und Erfahrung, sondern auch aus der christlichen Glaubenslehre geschöpft.[2] Obschon keine Virtus moralis der Prudenz völlig entbehren kann, da das tugendhafte Handeln ein Handeln secundum rectam rationem ist, so ist doch die Prudenz im ersten und zweiten Sinne verstanden, ohne jedweden Habitus virtuosus denkbar,[3] so wie umgekehrt jedwede Virtus moralis ohne die im ersten und zweiten Sinne verstandene Prudentia möglich ist.[4] Die Prudentia, im dritten Sinne verstanden, kann ohne Habitus virtuosus sein,[5] soweit ihr Erkenntnissinhalt nicht aus der selbsteigenen lebendigen Erfahrung des zum Handeln aufgeforderten Menschen geschöpft ist.[6] Die im vierten Sinne

---

[1] Probatur, quia prudentia est notitia complexa; nunc autem ubi est aliud et aliud complexum, ibi est alia et alia notitia; cum igitur aliud et aliud sit complexum, cujus notitia est immediate directiva respectu unius operationis et alterius, igitur erit alia et alia prudentia. Ibid.

[2] Aliquis potest scire istam conclusionem: ‚Homo debet bene temperate vivere', et errare circa istam conclusionem: ‚Pro defensione hujus articuli, Deus est trinus et unus, moriendum est voluntarie'; quia aliquis potest credere hunc articulum esse falsum; igitur notitia directiva respectu unius et alterius est alia et alia. Ibid.

[3] Probatur, quia dictante intellectu de aliquo in particulari voluntas potest in contrarium. L. c., rr.

[4] Ad hoc quod actus virtuosus eliciatur, non requiritur, quod notitia immediate directiva causetur per propositiones per se notas, quomodo causatur prudentia secundo modo dicta, quia illa eadem notitia potest causari per propositiones per se notas vel per experientias, et sufficit, quod altero istorum modorum causetur. L. c., uu.

[5] Exemplum: Iracundus est mitigandus per pulchra verba. Quando aliquando vidi eum sic mitigatum per alium vel per me, notitia evidens istius potest esse sine virtute morali, quia aliquis potest evidenter illam propositionem cognoscere, et tamen nolle eum simpliciter mitigare, sicut patet per experientiam. L. c., ss.

[6] Exemplum: Aliquis eliciendo frequentur actum continentiae et temperantiae magis disponitur ad Dei cognitionem et dilectionem et ad studendum. Similiter hic aliquis diligendo Deum majorem habet dilectionem

verstandene Prudentia schliesst alle drei vorigen Arten der Prudentia in sich, und kann sonach ohne Virtus moralis insoweit gedacht werden, als die in ihr vereinigten Modi der Prudenz ohne Virtus moralis gedacht werden können.

Aus dem Gesagten ist hinlänglich zu entnehmen, dass bei Occam von sogenannten intellectiven Tugenden im Unterschiede von den moralischen keine Rede sein kann. Der einzige eigentliche Träger der Tugenden ist nach Occam der Wille, die Prudenz subjectirt aber wesentlich im Intellecte, und kann sonach nur, sofern überhaupt intellective Tugenden als sittliche Habitus anerkannt werden, für eine wirkliche Tugend gelten. Als solche gilt sie noch bei dem hierin von Thomas Aquinas abhängigen Durand;[1] Occam kann selbst die christliche Glaubenstugend nur, sofern sie als ein gottgewirkter Habitus des Glaubenwollens im Menschen vorhanden ist, für eine wirkliche Tugend gelten, die jedoch, wie wir bereits zu sehen Gelegenheit hatten, eine unerlässliche Bedingung des Perfecte vivere ist. Das Perfecte vivere bezeichnet den höchsten Grad sittlicher Tugendhaftigkeit, deren nach Occam fünf Stufen zu unterscheiden sind. Von diesen sind die ersten drei Stufen ohne Uebung und Mitwirkung der drei theologischen Tugenden denkbar, während die zwei letzten Stufen nur in Kraft jener himmlischen Tugenden realisirbar sind.

Die fünf Stufen aller menschlichen Tugendhaftigkeit sind folgende:[2] Auf der ersten Stufe steht derjenige, welcher gewillt und bemüht ist, die der Recta ratio entsprechenden Leistungen so zu vollbringen, dass er den in Bezug auf das Object, die Intention und die Umstände der Handlung unumgänglich zu stellenden Forderungen genügt. Er erhebt sich zur nächstfolgenden höheren Stufe der Tugendhaftigkeit, wenn er gewillt und entschlossen ist, sich von der Vollbringung solcher Leistungen durch keine unerlaubten, von der Ratio recta verpönte Rücksichten, auch nicht durch Todesgefahr oder Todesdrohungen abbringen zu lassen. Sofern diese sittliche Willensdisposition von dem speciellen Motive getragen ist, der Recta ratio zu

---

quam in alia re temporali; et similiter perfecte diligens Deum et actum temperantiae propter Deum facile continebit actus intemperantiae. Ibid.

[1] Vgl. Durand, 3 dist. 33, qu. 5.

[2] Sentt. III, qu. 12, r.

entsprechen, also die Werke der Gerechtigkeit darum unerschrocken, treu und standhaft zu üben, weil die Recta ratio es so will und gebietet, so nimmt er die dritte Stufe der menschlichen Tugendhaftigkeit ein. Diese philosophische Tugendhaftigkeit verwandelt sich auf der vierten Stufe in die christliche Tugendhaftigkeit durch das weiter noch hinzukommende Motiv der Liebe zu Gott. Die letzte und höchste Stufe wird erklommen, wenn Jemand sich durch einen unmittelbaren Actus imperativus des Willens um eines bestimmten hohen oder höchsten Zweckes willen[1] ein Thun oder Leiden auferlegt, welches über das gemeinmenschliche Mass hinausreicht und den natürlichen Inclinationen des Menschen widerstreitet; durch die Actuirung solcher Actus imperati wird die zum Heroismus gesteigerte Tugendhaftigkeit erzeugt und bekundet. Das Verhältniss dieser fünf Tugendstufen zu den theologischen Tugenden ist dieses, dass die ersten zwei Stufen mit einer die theologischen Tugenden ausschliessenden Denkart zusammengedacht werden können,[2] was auf der dritten Stufe nur mehr propter defectum rationis statthaben kann. Die vierte Stufe kann gemäss der von Gott gesetzten Ordnung (de potentia Dei ordinata) nicht ohne die theologischen Tugenden gedacht werden.[3] Dasselbe gilt von der fünften Stufe mit Bezug auf die heroische Christentugend, nicht aber in Bezug auf die heroische philosophische Tugend.[4]

Den Zusammenhang der theologischen Tugenden mit den moralischen erörternd, lehrt Occam, dass die ersteren zwar nicht nothwendig die moralischen Tugenden im Gefolge haben,[5]

[1] Quoniam indifferenter potest fieri propter Deum tanquam propter finem aut propter honestatem vel pacem vel aliquid tale, quod dico pro intentione Philosophi. Ibid.

[2] Patet, quia stant cum dubitatione et dissensu respectu credendorum (patet in dubio philosophico) et cum desperatione (quia nullus sperat quod non credit) et cum odio Dei (quia potest virtuosus perfecte in praedictis gradibus odire sectam christianorum). L. c., dd.

[3] Non potest esse amor creaturae vel alicujus creati propter Deum, nisi talis amet Deum super omnia; talis autem amor de potentia Dei ordinata non potest esse sine fide spe et charitate infusis, nec sine eis aliquomodo acquisitis. L. c., ff.

[4] Siehe oben Anm. 1.

[5] Rectitudo circa finem potest esse sine rectitudine circa ea quae sunt ad finem. Potest enim aliquis credere articulos fidei, sperare speranda

aber zureichende Ursachen ihrer Erweckung sind.[1] Die theologischen Tugenden dulden an sich genommen kein Zusammenbestehen mit bösen moralischen Gebrechen;[2] vollkommen ausgeschlossen sind indess diese nicht durch die eingegossenen theologischen Tugenden, welche, wenn auch keine actuellen, so doch habituelle moralische Vitiositäten zu lassen,[3] sondern blos durch die erworbenen theologischen Tugenden.[4]

Die generellen Tugenden sind sämmtlich untereinander durch gewisse allgemeine Principien verknüpft,[5] die als Obersätze oder als Untersätze jener practischen Syllogismen dienen, mittelst welcher das einen particulären Fall betreffende Dictamen der Prudentia directiva ermittelt werden soll. Eine hinreichend entwickelte Tugend reicht in Kraft des Willens und in Verbindung mit der Ratio recta aus, den ersten Act einer anderen Tugend hervorzurufen; eben dasselbe ist die Intellection als Ratio recta ohne besondere Willensanstrengung in Kraft einer Tugend des dritten und vierten Grades zu erwirken vermögend.[6]

et ordinate diligere Deum, etsi nullam creaturam diligit vel diligat; virtutes morales in tribus gradibus maxime inclinant ad actus rectos circa creaturam praecise, sed virtutes theologicae non infunduntur de potentia Dei ordinata alicui adulto habenti usum rationis sine virtute morali in quarto gradu, et in eo requiritur bonus motus praecedens. L. c., hh.

[1] Qui habet virtutes theologicas infusas et acquisitas, occurrente materia virtutis et dictante ratione, quia actus virtuosus sit elicendus, statim illae virtutes cum recta ratione inclinant sufficienter ad talem actum virtuosum. Ibid.

[2] Rectitudo circa finem ultimum repugnat omni difformitati circa ea quae sunt ad finem; quia si non, aut illa difformitas procedit ex ignorantia vincibili, et tunc vincit, si potest aliter non esse rectitudo circa finem, aut invincibili, et tunc non est culpabilis. L. c., ii.

[3] Patet de vitioso adulto, cui infunduntur virtutes theologicae, et tamen vitia habitualia non corrumpuntur, quia pronum sentit se adhuc post baptismum ad actus vitiosos. L. c., kk.

[4] Universaliter, ubi actus aliquorum habituum repugnant, ipsi habitus repugnant; sed actus vitiorum moralium et virtutum theologicarum repugnant, quia actus charitatis acquisitae est diligere Deum super omnia, actus autem vitiosus est plus diligere aliquid quam Deum, et diligere aliquid quod Deus non vult diligi, vel odire aliquid quod Deus non vult odiri. Ibid.

[5] Puta: Omne honestum est faciendum. Omne bonum est diligendum. Omne dictatum a recta ratione est faciendum. L. c., t.

[6] Si aliquis vult aliquid solum, quia dictatum est a ratione recta vel quia solum est dictatum a recta ratione et propter honorem divinum, tunc vult

Bei einer Tugend des zweiten Grades ist diese Wirkung der Intellectio nicht mit Sicherheit zu erwarten.[1] Keine Virtus moralis was immer für einen Grades involvirt eine von ihr verschiedene Virtus moralis, selbst auch nur des untersten Grades.[2] Eine moralische Tugend des ersten und zweiten Grades kann zusammen bestehen mit dem Gegentheile einer von ihr verschiedenen anderen Virtus moralis[3] und auch mit einem Vernunftirrthum in Bezug auf diese andere bei Seite gesetzte Tugend.[4] Ein solcher Irrthum kann auch noch bei einer Tugend des dritten Grades statthaben, während eine Tugend des vierten Grades nicht nur das Gegentheil einer anderen von ihr verschiedenen Tugend, sondern auch den entschuldigenden Vernunftirrthum in Bezug auf dieselbe ausschliesst. Die Gerechtigkeit als Tugend des fünften Grades schliesst als Tugend des Christen jedes Vitium anderer Art und jeden schuldhaften Mangel an ihr selbst aus, was von der philosophischen Gerechtigkeit als heroischer Tugend nicht gesagt werden kann. Als keinen

---

omne dictatum a recta ratione, et ita dictante recta ratione, quod actus virtuosus sit eliciendus circa materiam alterius rationis, statim illa virtus, licet sit alterius speciei in uno gradu vel in alio, inclinat tamen sufficienter voluntatem ad eliciendum actum primum alterius virtutis. L. c., u.

[1] Si enim aliquis sit justus et immineat sibi mors nisi faciat actum injustitiae, talis justitia in secundo gradu inclinat statim ad actum praedictum fortitudinis, quia actus illius virtutis est nolle deserere justitiam pro aliquo, quod est contra rectam rationem; et ideo si recta ratio dictet, quod citius sit sustinenda mors quam fiat actus injustitiae, statim illa justitia in tali gradu inclinat ad actum primum fortitudinis. Sed si aliquis habeat justitiam in praedicto gradu et immineat sibi mors nisi faciat actum intemperantiae, puta nisi fornicetur, ibi non inclinat justitia in gradu praedicto ad primum gradum temperantiae, quia potest primam justitiam conservare secundum rectam rationem et tamen facere actum intemperantiae, quia nulla est repugnantia inter actus nec inter circumstantias actuum. Ibid.

[2] Aliquis potest se exercitare circa materiam unius virtutis in quocunque gradu absque hoc, quod exerceat se circa materiam alterius virtutis, quia possibile est quod non occurrat materia cujuscunque alterius virtutis. L. c., x.

[3] Patet per experientiam, quia aliquis potest temperate agere secundum duos primos gradus temperantiae, et tamen velle injuste agere etiam dictante ratione recta, talia opera non esse facienda. L. c., y.

[4] Puta, si ratio erronea dictaret, quod talia opera injusta non sunt mala sed bona et honesta. Ibid.

schuldhaften Mangel der heroischen christlichen Gerechtigkeit sieht Occam eine vitiöse Handlung an, die im Dienste eben dieser Gerechtigkeit ‚propter honorem Dei' als geboten erachtet wird.

Die Härte, welche dieser letzteren Behauptung anhaftet, ist wohl nur eine Consequenz der empiristisch-äusserlichen Behandlung, welche Occam der Tugendlehre insgesammt angedeihen lässt, und kann nicht Wunder nehmen bei demjenigen, dem sich das intellective Wesen der Seele in das Dunkel einer unerforschbaren Verborgenheit zurückzieht. Wenn er nun nebenbei für die natürliche Erklärung der psychischen Phänomene und Acte mit der Annahme einer ausgedehnten, sensitiven Wesensform des Menschen das Auslangen finden zu können glaubte, also im Grunde für eine naturalistische Auffassung des Seelenwesens sich entschied, so mochte es ihm wohl scheinen, dass wie aus der finsteren Wolke ein Blitz hervorfährt, der ohne Wahl Böse und Gute trifft, auch aus der Seele eines Heros der sittlichen Gerechtigkeit Blitze sich entladen können, welche nicht nur Ungerechte und Schuldige tödten, sondern auch den Schuldlosen oder der Schonung Würdigen hart schädigen können. Wir stossen da auf einen merkwürdigen Reflex der allgemeinen Weltlehre Occams auf ethischem Gebiete. Das Charakteristische derselben ist eine eigenthümliche Vermittlung der sein Denken beherrschenden naturalistischen Anschauungsweise mit dem Gedanken des absoluten Machtwirkens Gottes; der Wiederschein dieser Vermittlung im Bereiche seiner ethischen Anschauungen darf um so weniger überraschen, da ja der auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntniss skeptisch sich verhaltende Theologismus Occams durchwegs auf die Begründung seines christlich-religiösen Moralismus abzweckt. Es ist charakteristisch, wenn Occam die Lehre vom wahlfreien menschlichen Willen als den Hort des richtigen Denkens gegen die Irrthümer des Fatalismus und der Zufallslehre bezeichnet; er bezeichnet damit den Punkt, von welchem aus er die einem grundsätzlichen naturalistischen Empirismus nächstliegenden Denkirrungen zu überwinden und den Gedanken einer moralischen Ordnung zu gewinnen bestrebt ist, ohne dass er jedoch diese aus ihrer Idee zu verstehen und ihre Normen aus der Idee des in sie als ihren Trägers gestellten Menschen zu begründen vermöchte.

Wir wollen schliesslich noch Occams Verhältniss zur Ethik des Thomas Aquinas berühren, dessen Lehren vom Zusammenhange der Tugenden Occam zu bestreiten sich bewogen fühlt. Thomas stellt sich von vorneherein auf den Standpunkt der moralischen Ordnung durch seine Lehre vom intellectiven Menschen, dessen Intellect das ordnende Princip der Menschenwelt ist. Er beherrscht diese Ordnung geistig als Homo sapiens, er greift in sie ein als Homo prudens, daher in der intellectuellen Virtus Prudentiae ebensosehr das lebendige Band der moralischen Tugenden als auch eine wesentliche Bedingung des Bestandes jeder einzelnen der menschlichen Haupttugenden gegeben ist.[1] Wenn Occam hierauf entgegnet, es sei denkbar, dass der Mensch Gelegenheit habe, sich in einer bestimmten Tugend, z. B. der Temperantia, zu vervollkommnen, während ihm die Gelegenheit zur Ausbildung der Fortitudo versagt sei, so übersieht Occam, dass die vier Cardinaltugenden wesentlich nur die generellen vier Qualitäten und Requisiten eines jeden tugendhaften Actes, somit jeder wirklichen und wahren Tugend darstellen, und demnach eine isolirte Existenz der Temperantia ohne Fortitudo in concreto gar nicht denkbar oder wenigstens von sehr zweifelhaftem Werthe sei.[2] Eher liesse sich sagen, dass bei einer von der concreten Idee des Menschen ausgehenden Ableitung der Tugenden, die vier Cardinaltugenden überhaupt nicht mehr das Schema abzugeben haben, unter welches die Vielzahl der menschlichen Tugenden zu subsumiren wäre, dass vielmehr an die Stelle der abstract formalen Schematisirung der verschiedenen menschlichen Einzeltugenden die organische Gliederung der aus den Beziehungen der Grundkräfte und Grundtriebe der Menschennatur zur Idee des sittlichen Menschen abgeleiteten Menschentugenden zu treten habe. Wenn Occam ferner bemerkt, dass Thomas selber die von ihm behauptete Connexion der Menschentugenden theilweise wieder in Abrede

---

[1] Vgl. Thom. 2, 1, qu. 65, art. 1.

[2] Si homo exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiae, quae circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. L. c.

stelle, sofern er sie in Bezug auf die besonderen Standestugenden nicht zulasse, so wäre, sofern Occam Thomas' Ansicht exact wiedergegeben haben sollte,[1] das minder Angemessene aber keineswegs völlig Unbegründete derselben eben abermals aus der schematisirenden Verfahrungsweise des scholastischen Denkhabitus zu erklären. Sofern nämlich die scholastische Denkweise, wie in der Ordnung der sichtbaren Welt, so auch in jener der moralischen Menschenwelt eine Form über die andere als neu hinzukommende aufgetragen werden lässt, erscheinen die zu den allgemeinen Menschentugenden hinzutretenden besonderen Tugenden der bevorzugten Stände als etwas in jenen nicht schon unmittelbar Enthaltenes, sondern als etwas, wozu der Mensch, nachdem er bereits die allgemeinen Menschentugenden erworben hat, speciell noch erzogen werden muss. In der concreten Wirklichkeit fallen, wenn auch nicht allwärts und unbedingt, beide Arten von Erziehung zusammen, indem z. B. der Sohn einer Adelsfamilie zum Edelmann erzogen wird und in den Tugenden seines Standes den concretisirten Typus der ihn verpflichtenden allgemeinen Menschentugenden, also nicht etwas zu diesen erst nachträglich noch Hinzukommendes zu erkennen hat. In der organisch gegliederten Tugendlehre erscheinen die Tugenden der verschiedenen Stände der menschlichen Gesellschaft als die specifischen Diversificationen des gesittigten Menschenthums, in welchen sich die Mannigfaltigkeiten und Diversitäten der organisch gegliederten menschlichen Gesellschaft reflectiren und das allen Gemeinsame in seinen besonderen specifisch ver-

[1] Dass dies nicht der Fall sei, dürfte aus der von Thomas selber seiner Ansicht gegebenen Formulirung erhellen: Quaedam virtutes morales sunt, quae perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias virtutes morales sine hoc, quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen acquisitis aliis virtutibus habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumtus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentia habitum; sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promtu est ut habeamus, secundum illud Philosophi in 2 Physic., text. 56: Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. Ibid.

schiedenen Arten sich darstellt. Um aber dieses Mannigfaltige zu gewinnen, muss von der Idee des Menschen ausgegangen werden, in dessen Idee es liegt, in diese organische Mannigfaltigkeit auseinanderzugehen; und derjenige, der in der ethischen Formation derselben den vollentwickelten concretisirten Inhalt der Einen sittlichen Idee vollkommen erkennt und begreift, wird den nach Thomas' Anschauung die sittliche Menschenordnung geistig beherschenden Homo sapiens darstellen.

III.

Unter den Vertretern der nominalisirenden Psychologie des späteren Mittelalters ist noch Pierre d'Ailly hervorzuheben, welcher in einem sehr nahen Verhältniss zu Occam steht, und ihn wiederholt als die bedeutendste scholastische Lehrauctorität anerkannt, wie er denn in der That sowohl auf erkenntnisstheoretischem Gebiete, als auch bezüglich der theologischen Lehrauffassung[1] in den wesentlichsten Punkten mit Occam zusammentrifft, obschon es speciell auf psychologischem Gebiete an Abweichungen im Einzelnen nicht fehlt. Wir glauben ihn hier um so weniger übergehen zu sollen, da ein von ihm hinterlassener Tractatus de anima[2] einen methodisch geordneten Ueberblick des Gesammtgebietes der scholastisch-peripatetischen Psychologie enthält, welcher uns über den Stand derselben gegen Ende des 14. Jahrhunderts zu orientiren geeignet ist.[3]

---

[1] Vgl. in dieser Beziehung d'Aillys Quaestiones super libros Sententiarum: Lib. I, qu. 6, art. 1 und 3; qu. 12, art. 2; Lib. III, qu. un., art. 1; Lib. IV, qu. 5, art. 2 und 3.

[2] Enthalten in d'Aillys Tractatus et Sermones, impressi Argentinae a. D. 1490. Zum Tractatus de anima tritt ergänzend hinzu das ebendaselbst abgedruckte Speculum considerationis in drei Büchern.

[3] Der Tractatus de anima besteht aus fünfzehn Abschnitten, in welchen der Lehrstoff der Psychologie in folgender Ordnung abgehandelt wird: 1. Animae diffinitio. 2. De potentia vegetativa. 3. De potentia sensitiva. 4. De interioribus sensibus. 5. De potentia motiva. 6. De anima rationali. 7. De potentia rationali motiva. 8. De speciebus in genere. 9. De speciebus sensus exterionis et interioris. 10. De speciebus rerum intelligibilum. 11. De distinctionibus actuum animae. 12. De intellectione rerum sensibilium et insensibilium. 13. De quiditate actus volendi. 14. De passionibus animae. 15. De habitibus animae.

Unter Bezugnahme auf die beiden aristotelischen Begriffsbestimmungen der Seele als Wesensform und Lebensprincipes des Menschen[1] definirt d'Ailly die menschliche Seele als Forma substantialis corporis viventis, potens in eo vitales operationes exercere. Als die Operationes vitales derselben bezeichnet er jene der Anima vegetativa, sensitiva, rationalis. Die Anima vegetativa und sensitiva sind weder örtlich geschieden[2] noch auch sachlich von einander unterschieden;[3] dies steht aus Gründen natürlicher Gewissheit fest. Ob überdies auch die Anima rationalis mit den beiden anderen Seelen real identisch sei, lässt sich nicht ebenso bestimmt und entschieden behaupten; eine gewisse natürliche Wahrscheinlichkeit scheint sogar dagegen zu sprechen. Aristoteles hat sich darüber nicht klar und bestimmt ausgesprochen. Vom Standpunkte des Glaubens angesehen, ist diese Frage ein Problema neutrum. Die Vertheidiger der realen Einheit der Intellectiva und Sensitiva können nicht ohne Grund urgiren, dass die menschliche Sensitiva im Unterschiede von der thierischen als untheilbar gedacht werden müsse; der von den Vertretern der realen Unterschiedenheit der Intellectiva und Sensitiva betonte Widerstreit zwischen sinnlichem und vernünftigem Begehren lässt sich ausreichend daraus erklären, dass nicht die Seele für sich allein, sondern das Com-

---

[1] Siehe Aristot. Anim. II, pag. 412 a, lin. 19 und pag. 414 a, lin. 12.

[2] Sicut in plantis, licet potentia sumendi alimentum sit in radicibus et potentia generandi folia, flores et fructus est in ramis, tamen si abscindantur rami a radicibus et radices pullulant novos ramos ferentes folia, flores et fructus, et rami abscissi si replantentur, resumunt radices, quod non esset, nisi utraque dictarum potentiarum, scil. potentia sumendi alimentum et potentia generandi esset tam in radicibus quam in ramis: sic proportionaliter est de multis animalibus imperfectis, quarum partes abscissae vivunt et sentiunt. Nec hoc minus concedendum est de animalibus perfectis, quae divisa vivere non possunt .... sic enim equus et nutritur et augetur et sentit et in capite et in pede, quare in qualibet ejus parte est simul vegetativa et sensitiva, nec haec ab illa est situaliter separata. Anim., c. 1.

[3] Videtur, quod talis differentia sive distinctio sit omnino superflua, quia nunquam pluralitas est ponenda sine necessitate i. e. sine experientia, ratione vel auctoritate cogente; sed nullum istorum cogit talem pluralitutem formarum ponere, ut patet inductive. Ideo probabilius dixerunt quidam animam vegetativam et sensitivam in eodem supposito esse realiter idem, licet ut Aristoteles dicit, differant secundum rationem. Ibid.

positum aus Seele und Leib Subject der Sensation ist.[1] Es bleibt aber immerhin fraglich, ob d'Ailly die Untheilbarkeit der Anima sensitiva förmlich anzuerkennen geneigt sei; denn man wird zweifeln müssen, ob er die aus der Indivisibilität der Anima intellectiva abgeleitete Präsenz derselben als tota in toto corpore et qualibet parte totius auch von der Sensitiva gelten zu lassen sich bewogen fühlen könne. Er lässt es sogar dahingestellt sein, ob Aristoteles jene Art von Präsenz selbst nur der intellectiven Seele zugestanden habe, vertritt sie aber entschieden als theologische Wahrheit gegenüber älteren, für das Gegentheil sich entscheidenden theologischen Auctoritäten.[2] Die sachliche Identificirung der Sensitiva mit der Intellectiva hält d'Ailly auch noch aus einem anderen Grunde für bedenklich; er zweifelt, ob sich dann noch der förmliche Unterschied der verschiedenen Seelenkräfte werde aufrecht erhalten lassen.[3]

Gleich Occam erklärt d'Ailly die Untheilbarkeit, Ingenerabilität und Incorruptibilität der intellectiven Seele als Wahrheiten, deren Verbürgung dem christlichen Glauben anheimfällt, und nimmt für die Psychologie einzig die Erörterung der Seelenthätigkeiten in Anspruch, indem eben nur diese, nicht

---

[1] Cui placet, potest dicere . . . quod subjectum sensationis ac judicii sive appetitus sensitivi non est ipsa sola anima indivisibilis, sed totum compositum quod est divisibile, subjectum vero intellectionis ac judicii sive appetitus intellectivi est ipsa sola anima indivisibilis; quare non erunt contraria in eodem subjecto adaequato. Ibid.

[2] Falsa est quorumdam antiquorum theologorum opinio dicentium, quod anima non est secundum essentiam in toto corpore, sed in parte determinata scil. in centro cordis posita totum corpus vivificat atque movet. Et ad hoc ponunt exemplum Chalcidii de aranea, quae in centro telae suae residens sentit quemlibet motum in tela factum. Quae autem fuerit opinio Aristotelis de anima intellectiva humana, quantum ad ea quae dicta sunt ex ejus libris authenticis perspicue non habetur, quia de his, quae tangunt sectas et religiones hominum, communiter obscure et ambigue loquitur. O. c., c. 6.

[3] Actuum cognoscitivorum quidam sunt sensitivi, quos vocamus sensationes, et quidam intellectivi, quos vocamus intellectiones; et proportionaliter potest distinqui de actibus appetitivis, sensitivis scil. et volitivis. Si autem ponatur, quod in homine sit eadem anima sensitiva et intellectiva, cum etiam concedatur, quod eadem penitus potentia cognoscitiva et appetitiva ut intellectus et voluntas, valde difficile est in homine dictorum actuum formalem differentiam assignare. O. c., c. 11.

aber das der Anschauung sich entziehende Wesen der Seele Gegenstand unserer rationalen Erfahrung seien. Die Seele ist wesentlich Wirkungsprincip, ihr Wirkungsvermögen aber ein mehrfältiges, theils unmittelbares, theils mittelbares. Das unmittelbare Wirkungsvermögen fällt mit dem Wesen der Seele zusammen, und ist darum nur Eines; die mehreren Vermögen, die man ihr zuschreibt, sind nur Benennungen der verschiedenen Thätigkeiten der einen Potenz. Die unmittelbaren Thätigkeiten der Seele werden unter Mitwirkung und Vermittlung verschiedener am Menschenkörper haftender Dispositionen und Vermöglichkeiten geübt, welche instrumentale Vermöglichkeiten der Seele heissen. Mit Beziehung auf diese lässt sich allerdings von einer Vielheit der Seelenpotenzen und von einer realen Unterschiedenheit der Seelenpotenzen vom Wesen der Seele sprechen.[1] Derlei Potenzen sind die vegetativen, sensitiven und werkzeuglichen Bewegungspotenzen der Seele. So ist z. B. das instrumentale Vehikel der nutritiven und augmentativen Thätigkeit der Seele eine bestimmte qualitative Disposition des nahrungsbedürftigen und wachsthumsfähigen Leibes, welche ihrerseits wieder eine Mehrheit von Vermöglichkeiten in sich schliesst (Attractiva, Retentiva, Digestiva, Expulsiva), durch deren Bethätigung Bestand und Wachsthum des Leibes vermittelt wird. Ebenso ist die Generationsfähigkeit des Menschen durch eine bestimmte Beschaffenheit des Leibes bedingt, die ihm und den vollkommeneren Thieren im Unterschiede von den durch die Generatio aequivoca entstehenden Lebewesen eigen ist.[2]

Der Anima sensitiva kommt wie der Anima intellectiva eine doppelte Vermöglichkeit zu, eine Potentia cognoscitiva und motiva. Die cognoscitive oder apprehensive Vermöglichkeit

---

[1] Loquendo de potentia principali et essentiali anima est unica potentia . . . Loquendo vero de potentia instrumentali anima a suis potentiis distinquitur, et sunt ipsius plures potentiae; quia, licet anima sit potentia principaliter activa suarum operationum vitalium, tamen ad ipsas exercendas indiget calore naturali, spiritibus et multis aliis dispositionibus; et aliis indiget ad nutriendum, aliis ad sentiendum, aliis ad movendum secundum locum. Et istae sunt potentiae vegetativae, sensitivae et motivae instrumentales, ab ipsa anima et ab invicem differentes. O. c., c. 1.

[2] Ad hoc, quod corpus animatum sit sui similis generativum, oportet secundum Aristotelem, quod sit perfectum, non orbatum et non habens spontaneam generationem. O. c., c. 2.

der Sensitiva scheidet sich in eine äussere und innere. Die äussere Apprehension heisst so, weil sie sich mittelst eines besonderen ausserseelischen körperlichen Organs vollzieht, oder — wofern dies beim Tastsinne nicht zutreffen sollte[1] — weil durch sie die sinnliche Aussenwelt appercipirt wird. Die besonderen äusseren Sinne, deren Fünfzahl zur Vermittlung einer möglichst vielseitigen Orientirung ausreicht,[2] sind Ausstrahlungen des Sensus communis,[3] welcher die Objecte und Acte der äusseren Sinne appercipirt und nebstdem auch in der Apperception der Carenz dieser Objecte und Acte eine judicative Thätigkeit übt.[4] Der Sensus communis gehört zu den inneren Sinnen, deren von Einigen mit Rücksicht auf den Hauptunterschied der inneren sensitiven Thätigkeiten (Apprehension und Retention) blos zwei unterschieden werden, während Andere, in die Besonderheiten jener Thätigkeiten eingehend, fünf innere Sinne annehmen: Sensus communis, Imaginativa, Aestimativa, Phantasia, Memorativa.[5] Der Imaginativa kommt die Aufgabe

---

[1] Organum tactus secundum quosdam est in corde vel aliquid juxta cor valde reductum ad medium qualitatum tangibilium, unde talem proportionem, qualem ipsum habet, non sentit, sed solum excellentias tangibilium. Sed secundum alios aut oportet organum tactus esse extensum per omnia nembra ad evitandum excellentias tangibilium, quae sunt corruptivae animalium; unde illa supradicta proportio reducta ad medium qualitatum tangibilium videtur ponenda in nervis per totum corpus animalis extensis. O. c., c. 3.

[2] Cum media, per quae fit sensatio, sint determinata numero scil. aut caro aut aqua aut aer, cum etiam sensibilia per ista media sint terminata numero, quia omne quod sentitur per carnem aut est tangibile aut gustabile, et omne quod sentitur per aerem vel aquam aut per utramque est sonus, odor vel color, oportet secundum numerum esse numerum sensuum. Ibid.

[3] Non dicitur sensus communis, quia ipse solus sensibilia communia apprehendit ut quidam crediderunt; nam apprehendere sensibilia communia convenit etiam sensui particulari secundum Aristotelem. Sed dicitur communis, quia omnes sensus exteriores ab eo velut a communi centro exeunt, ut suorum objectorum similitudines ad Deum reducat, quibus mediantibus de singulis judicat et discernit. O. c., c. 4.

[4] Tertius ejus actus est cognoscere carentiam sive absentiam sensibilium, sicut judicamus de tenebra vel silentio, judicando, quod visus a nullo visibili movetur vel auditus a nullo sono. Ibid.

[5] Quidam Philosophi ponunt solum duas potentias interiores, unam cognoscitivam i. e. in qua formatur actualis sensatio, quam vocant sensum

zu, die vom Sensus communis recipirten Species oder Bilder (imagines) der Dinge zu bewahren; daher ihr Name. Der Aestimativa kommt zu, aus den Species sensibiles unsinnliche Intentiones zu eliciren. Die Phantasia formt und erfindet Bilder, aus dem Vorrathe der im Sensus internus vorhandenen Bilder und Intentiones schöpfend. Die menschliche Phantasia wird, um sie von der thierischen zu unterscheiden, von Einigen Cogitativa genannt; sie kann so genannt werden, weil sie im Menschen von der Ratio geleitet wird, während sie im Thiere vom Instincte regiert wird. Der Memoria kommt zu, die Intentiones aufzubewahren; der Reminiscentia die Wiedererweckung des durch die Zeit abgeschwächten Inhaltes der Memoria. Die locale Situirung der besonderen Sensus interiores in den verschiedenen Theilen des Gehirns (Vordergehirn, Mittelgehirn, hinteres Gehirn) wird von d'Ailly gemäss der herkömmlichen Lehre der Mittelalterlichen angegeben.[1] Bezüglich der Location des Sensus communis entscheidet sich d'Ailly, um die differenten

communem, et eam dicunt esse in corde; aliam reservativam, quam vocant phantasiam et eam dicunt esse in cerebro. Et his potentiis secundum eos diversa attribuuntur nomina secundum earum diversa opera; unde contingit, quod una diversis nominibus nominetur, diversis tamen rationibus. Sed quidam particularius considerantes ponunt quinque potentias interiores, quae sunt sensus communis, imaginativa, aestimativa, phantasia et memorativa. Verumtamen propter occultam dictarum potentiarum operationem et suorum organorum distinctionem et situationem ac variam dictorum nominum significationem ipsis saepe utimur aut promiscue aut aequivoce; unde aliqui quod hic vocamus imaginativam, vocant phantasiam et e contra. Sed de nominibus minus curemus et de rebus videamus. Ibid.

[1] Secundum anatomiam cerebrum secundum sui longitudinem in tres ventriculos dividitur, et quilibet duorum scil. anterior et medius in duas partes subdividitur, quarum quaelibet major est, quam sit ventriculus posterior. In prima ergo parte anterioris ventriculi conveniunt omnes sensuum exteriorum nervi; in secunda vero esse videtur imaginativa retinens impressiones receptas a sensu communi, et haec est pars frigidior et durior quam prima. Nam virtus, quae bene recipit, perficitur calido et humido; sed virtus quae bene retinet, perficitur frigido et sicco, non tamen excessivo, sed debite proportionato . . . . Aestimativa in prima parte medii ventriculi ponitur . . . . Phantasia in secunda parte mediae cellulae cerebri ponitur tanquam centrum inter imaginativam et memorativam, quia convertit se super imagines in utraque earum reservatas. Ibid.

Angaben der Aristoteliker und der auf die Auctorität des Galenus Haltenden auszugleichen, dahin, dass derselbe dispositiv im Gehirne, subjective und completive im Herzen locirt sei.

Die Potentia motiva der menschlichen Anima sensitiva ist primär in eine imperans und imperata zu scheiden;[1] die imperans zerfällt in die cognoscitiva und appetitiva, die imperata heisst executiva und ist in den leiblichen Organen situirt. Die Executiva wird durch die Appetitiva, diese durch die Cognoscitiva in Bewegung gesetzt. Die Appetitiva bethätigt sich im Begehren und Verabscheuen und zerfällt deshalb in die Concupiscibilis und Irascibilis; ihre vier Grundaffecte sind Gaudium, Spes, Dolor, Timor. Soweit die Appetition der Anima sensitiva rein aus sich selbst und ohne von der Vernunft geleitet zu sein sich bethätigt, heisst sie Sensualitas. Als Potentia executiva der Potentiae imperantes kann aus den drei Potentiis corporaliter motivis nur die Motiva animalis oder Motiva secundum locum gemeint sein; denn die beiden anderen Motivae, die Motiva naturalis[2] und Motiva vitalis,[3] namentlich erstere gehören eigentlich dem Bereiche der vegetativen Lebensthätigkeit an. Uebrigens sind der Spiritus naturalis, vitalis und animalis substantiell Eins und nur der Thätigkeit nach verschieden;[4] dieser substantiell eine Spiritus heisst Spiritus

---

[1] Richtiger und genauer in eine spiritualis und corporalis, da die Unterscheidung zwischen imperans und imperata im eigentlichen Sinne das Verhältniss zwischen dem rationalen Willen und den leiblichen Organen betrifft: Iste locutionis modus habet locum in ratione utentibus, in quibus solum proprie est imperium sicut liberum arbitrium. O. c., c. 5.

[2] Virtus naturalis est potentia motiva humorum mediantibus venis, quae secundum Galienum radicatur in capite, secundum Aristotelem in corde. Et haec movet sive operatur per spiritum animalem a corde per venas procedentem et corpus vegetantem. Est autem spiritus naturalis substantia subtilis aerea in corde vi caloris ex sanguine generata, et ideo est valde levis et faciliter mobilis. Ibid.

[3] Virtus vitalis est motiva pulsuum mediantibus arteriis, quae radicantur in corde. Et haec operatur per spiritum vitalem a corde in membra per arterias procedentem et corpus vivificantem. Ibid.

[4] Dicitur enim vitalis, inquantum a corde procedit et corpus instrumentaliter vivificat; dicitur autem naturalis, inquantum a corde procedens per hepar transit et corpus nutrit et vegetat; dicitur animalis, in quantum

animalis, sofern er vom Herzen zum Gehirne emporsteigt und dasselbe zu den Functionen der Apprehension und der executiven Bewegung befähigt. Der Spiritus animalis ist der Potentia motiva membrorum dienstbar.[1] Es gibt dreierlei Arten von Leibesgliedern: Membra radicalia,[2] deservientia[3] und officialia, z. B. Hand, Fuss; diese letzteren sind es, welche als Executivorgane in der Vollbringung der Actus imperati dienen. Der Vollzug dieser Acte geht in der Form eines Motus localis vor sich, in dessen geordnetem Verlaufe ein Movens non motum, ein gegliedertes System der Mota moventia und ein Motum ultimum zu unterscheiden sind.[4]

Die beiden, der Apprehension und Motiva der Anima sensitiva entsprechenden Grundthätigkeiten der Anima intellectiva heissen Intellect und Affectio oder Wille, auf deren Zweiheit alle anderen sonst noch gebräuchlichen Bezeichnungen von Vermögen oder Thätigkeiten der an sich ungetheilt Einen Essenz oder Potenz der intellectiven Seele zurückzuführen sind.[5]

---

ad cerebrum pervenerit et inquantum ad sensum et motum disponit et habilitat. Et sic idem spiritus diversis rationibus diversa habet opera. Ibid.

[1] Virtus animalis . . . . operatur per spiritum animalem per cerebrum transeuntem, qui per nervos et organa sentiendi directus subtiliatur in animali sensu et membrorum motum operatur. Ibid.

[2] Sunt quaedam membra radicalia ut hepar, cor. cerebrum et genitalia, inter quae illa tria prima, in quibus sunt spiritus naturalis, vitalis et animalis, sunt de esse individui, sed genitalia sunt ad conservationem speciei. Ibid.

[3] Alia sunt membra deservientia, ut venae, arteriae et nervi, qui deserviunt illi triplici spiritui. Ibid.

[4] In hoc motu talis est ordo secundum Aristotelem: Est unum movens non motum, scil. objectum appetitus, quod est bonum vel apparens bonum. Appetitus autem movetur ab objecto et movet membra et inter ipsa unum membrum movet aliud; pars enim membri, quae est citra juncturam, movet aliam partem quae est ultra, sicut per virtutem quae in brachio potest movere manum super juncturam brachii ipso etiam non moto, et sic de digito respectu manus. Deinde ipsa membra mota movent ipsum totale animal, quod est ultimo motum. Ibid.

[5] Licet de anima rationali diversa nomina dicantur, sicut dicimus, quod ipsa est intellectus, ratio, ingenium, memoria, voluntas, liberum arbitrium, tamen haec nomina non dicunt aliquam distinctionem in essentia animae, sed differunt ratione; quia ipsa dicitur intellectus inquantum apprehendit, ratio inquantum discernit, ingenium inquantum conservat, voluntas inquantum appetit, liberum arbitrium inquantum eligit. O. c., c. 6.

Aristoteles unterscheidet zwischen Intellectus agens und possibilis; ersterer actuirt, letzterer recipirt die intellectiven Erkenntnisse, beide sind der Sache nach eine und dieselbe intellective Potenz. Die Quelle der intellectiven Erkenntnisse sind die Phantasmen oder sinnlichen Vorstellungen, zu welchen der Intellect sich verhält wie der Sinn zu den Sinnesobjecten. Von Occam abweichend lässt d'Ailly die sinnliche und intellective Erkenntniss durch die Species der Dinge vermittelt werden, deren er vier Arten unterscheidet: Species in medio, Species sensus exterioris, Species sensus interioris, Species intellectus,[1] an deren Realität festzuhalten der Opinio communior gemäss sei. Für die Species in medio scheinen ihm namentlich die im Spiegel erscheinenden Bilder zu sprechen; die Reflexion der vom Objecte ausgehenden Strahlen auf der Spiegelfläche scheint ihm zur Erklärung des Spiegelbildes nicht auszureichen. Die Verwerfung der Species sensus exterioris lasse sich mit Aristoteles, An. II, pag. 419 a, lin. 26 f,[2] nicht in Einklang bringen und würde überhaupt bezüglich der Sinneserkenntniss auf einen Subjectivismus hinführen, der schon aus dem Grunde, weil er mit der Anerkennung der Species in medio nicht harmonirt, zu verwerfen wäre.[3] Nur eine folgerichtige weitere Consequenz hiervon ist die Anerkennung der Species sensus interioris; denn in dasselbe Verhältniss, in welches der Sinn zur Species

[1] O. c., c. 8—10.

[2] Οὐθὲν γὰρ αὐτῶν (scil. soni, odoris, coloris) ἁπτόμενον τοῦ αἰσθητήριου ποιεῖ τὴν αἴσθησιν. Unde sensus — fährt d'Ailly an diese aristotelischen Worte anknüpfend weiter — non sentit colorem oculi sui, nec calorem nervi sui, et ita de aliis sensibus videtur. Quare illa qualitas secunda ab objecto impressa, cum sit in oculo, ipsa a visu non sentitur, nec illa apparitio quae dicta est ad illam terminatur, sed ad objectum extra vel ad aliquid aliud. O. c., c. 9. Jene Qualitas secunda soll nach Annahme der Gegner von einer zuerst dem Sinne eingedrückten Qualität causirt sein, welche das Sinnesorgan rein dynamisch afficirt (quae nec est species, nec visio, nec objectum nec principium visionis), und die Potentia visiva als solche nicht afficirt. Die letztere würde sonach nur eine subjective Affection des Sinnesorganes, nicht aber das auf den äusseren Sinn wirkende Object appercipiren.

[3] Videtur, quod non sit in oculo verus color visibilis sed species objecti alterius rationis; quia cum dictum sit talem speciem esse in medio, non est negandum talem esse in organo, cum ipsum non minus sit susceptivum quam medium. Ibid.

sensibilis gesetzt wird, muss die Phantasia zu dem vom Sensus interior recipirten Sinnenbilde gesetzt werden. Und wie das Sinnenbild auf objective Wahrheit Anspruch hat, so auch das unsinnliche Vorstellungsbild, obschon in beiden Fällen nicht der äussere Gegenstand als solcher, sondern die Species objecti Object der Anschauung ist. Der Unterschied zwischen d'Ailly und Occam besteht darin, dass letzterer blos einen bildlosen Eindruck des äusseren Objectes auf das Sinnesorgan und eine Abstraction der Wirkung dieses Eindruckes in der Phantasia zulässt, während d'Ailly wirkliche Bilder, sowohl im äusseren als inneren Sinne vorhanden sein lässt. Andererseits ist es bei Occam unmittelbar der äussere Gegenstand selber, welcher sich in der äusseren und inneren Sensation intuitiv und abstractiv vernehmbar macht, bei d'Ailly blos das Bild des Gegenstandes. Viele Schwierigkeiten findet d'Ailly in der auf die Species intelligibiles bezüglichen Frage. Wollte man den Intellect zum Träger dieser Species machen, so liesse sich der Folgerung nicht ausweichen, dass der Intellect stets in actu sei;[1] eine Scheidung aber zwischen cognoscitiver und retentiver Vermöglichkeit lasse sich im Intellecte nicht vornehmen, da er wesentlich nur cognoscitiver Natur sei. Der Annahme, dass etwa die sinnliche Vorstellung (phantasma) zum Intellecte in demselben Verhältniss stehe, wie die Species sensibilis zum Sensus, scheint entgegenzustehen, dass es unläugbar Species rein unsinnlicher Dinge gibt, die nicht auf dem Wege sinnlicher Erfahrung acquirirt werden.[2] Diesen Schwierigkeiten lasse sich am besten entgehen, wenn angenommen werde, dass unsere Intellectionen während des irdischen Zeitlebens unter

---

[1] Species intelligibiles, si sint in anima intellectiva, non apparet, quomodo possit in ea remanere species intelligibilis, quando non est intellectio actualis; quia quando ponuntur causae sufficientes alicujus effectus eo modo, quo sunt sufficientes, ponitur effectus, sed species intelligibilis cum intellectu sufficit, ut sit vel fiat vel causetur intellectio actualis; igitur quandocunque erit illa species in intellectu, ipse erit in continuo intelligendi actu. O. c., c. 10.

[2] Probatur ex hoc, quia cogitationum et affectionum nostrarum recordamur, quae sunt res insensibiles; igitur in nobis talium rerum habemus species, quae recordatio non fit in nobis sine specie in memoria reservata. Aliter enim non potest salvari, qualiter talium memorari aut oblivisci possit anima, nisi a talibus actibus aliquid derelinquatur in ea. Ibid.

wesentlichem Mitantheil der sinnlichen Einbildungskraft vor sich gehen.[1] Damit entfällt auch die Frage, ob denn eine untheilbare Species als Bild einer Res quanta et extensa möglich sei; das Subject der Species intelligibilis ist eben nicht die untheilbare Intellectivseele.

Aus dem Gesagten erklärt sich die Intellection solcher immaterieller Dinge, welche mittelst einer durch sie causirten Species Gegenstand unserer Intellection werden. Dahin gehört die Recordation vorausgegangener Intellections- und Willensacte, da diese Acte bildhafte Eindrücke, somit Species in der Anima sensitiva zurücklassen, welche unter bestimmten Umständen und Bedingungen sich verlebendigen, und in Kraft dieser Verlebendigung den Recordationsact herbeiführen helfen. Andere immaterielle Objecte machen sich unmittelbar durch sich selber vernehmbar, wie die Anima intellectiva in ihren Intellections- und Willensacten. Die intellective Seele eines anderen von uns verschiedenen Menschen kann uns auf keine der beiden bezeichneten Weisen, sondern nur mittelst eines Conceptus ab intellectu formatus intelligibel werden. Schwierig ist es, den logischen und metaphysischen Character dieses vom Intellecte gebildeten Conceptus proprius, welcher die intellective Erkenntniss der Seele eines Anderen in sich fasst, zu bestimmen;[2] nicht minder schwierig ist es, zu ermitteln, wie die intellective Seele eines Anderen als substantieller Träger der in der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung des-

---

[1] Forte non improbabiliter posset dici, quod licet intellectus noster sit virtus immaterialis, nihil tamen potest naturaliter intelligere sine virtute phantastica materiali; et sic sensus immaterialis interior scil. phantasia materialis potest in nostras intellectiones, et ita memoria materialis potest reservare omnium nostrarum intellectionum species. Non enim hic loquimur, quomodo post mortem aut sine corpore sentiamus, intelligamus aut memoremur. Ibid.

[2] Quis autem sit ille conceptus proprius, et an sit simplex vel complexus, non est facile definire, quamvis quidam dicant illum conceptum esse istum scil. ens naturaliter per se existens, quem conceptum probamus verificari de aliquo ex eo, quia non est processus in infinitum in entibus, quorum unum sit alteri inhaerens seu in aliquo subjective aut aliquo alio modo. Quod autem per hoc, scil. naturaliter per se existere distinquantur substantia et accidens, sive quod illud substantiae conveniat, non video. O. c., c. 12.

selben sich darbietenden accidentalen Qualitäten erkannt zu werden vermöge. D'Ailly ist nicht mit jenen einverstanden, welche dafürhalten, dass die accidentalen Qualitäten der Person des Anderen ausschliesslich der sinnlichen Wahrnehmung und Auffassung, das substanzielle Sein derselben ausschliesslich der Intellection anheimfalle.[1] Er glaubt vielmehr, dass bereits in der sinnlichen Apprehension mit den sinnlichen Accidenzen in ungeschiedener Einheit auch die Substanz apprehendirt werde, und dass es Aufgabe des Intellectes sei, auf Grund der Apprehensio confusa der sinnlichen Perception mittelst Abstraction den Conceptus proprius der Substanz sowohl, als auch der von der Substanz zu unterscheidenden Accidenzen zu gewinnen. Der Conceptus proprius, welchen wir uns von den Substantiis separatis (Gott und den Engeln) formen, kann, da wir jene Substanzen nicht unmittelbar erkennen, kein Conceptus simpliciter absolutus, sondern nur ein Conceptus compositus oder complexus sein, dessen einfache Bestandtheile von anderen Objecten abgezogen sind. So formen wir uns in Bezug auf Gott die zusammengesetzten Wesensbegriffe: Summum bonum, Sapientia infinita, Ens necessarium, Substantia prima u. s. w. — in Bezug auf die leiblosen Himmelswesen die aus ihrer kosmischen Bewegungsthätigkeit abgeleiteten complexen Begriffsbestimmungen: Substantia intellectualis, Substantia immaterialis incorporea u. s. w. Die einfachen Concepte, welche wir uns in Bezug auf sie bilden, sind nur connotativ oder negativ; so verhält es sich mit den Conceptibus propriis, welche den auf das göttliche Wesen bezüglichen Ausdrücken: Creativum, Infinitum, oder den auf Engelwesen bezüglichen Ausdrücken: Immateriale, Incorporeum entsprechen. D'Ailly zweifelt übrigens,

[1] Aliqui dicunt, quod intellectus ab ipso phantasmate indiget moveri sicut sensus ab objecto exteriori; dicunt ulterius, quod sensus et phantasia non sunt nisi accidentium et non apprehendunt quiditates rerum. Unde concludunt, quod sicut phantasia sive imaginativa aut aestimativa secundum Avicennam elicit ex speciebus sensatis intentiones non sensatas, sic intellectus, cum sit virtus superior, potest ex illis intentionibus imaginatis elicere intentionem non imaginatam; et sic ex intentionibus accidentium sub imagine cadentium potest intellectus elicere conceptum substantiae. Haec autem opinio non videtur omnino dicere verum, scil. quantum ad hoc, quod dicit sensum et phantasiam non apprehendere substantiam, cum ipsemet Aristoteles dicat substantiam esse sensibilem per accidens. Ibid.

ob diese Ausdrücke den ihnen entsprechenden Concept präcise wiedergeben.[1] Ausser den connotativen Conceptibus propriis gibt es auch Conceptus communes, welche nicht connotativ, sondern absolute et simpliciter etwas anzeigen, was die Substantiae separatae mit anderen von ihnen geschiedenen Substanzen gemein haben.[2] Durch diese Art von Conceptes communes ist uns die natürliche Erkennbarkeit Gottes gesichert, welche übrigens von d'Ailly in die von Occam gezogenen Grenzen eingeengt wird. Hiebei ist indess nicht zu übersehen, dass, wo Occam von der Unzureichendheit der menschlichen Vernunft zur stricten Erweisung bestimmter übersinnlicher Wahrheiten spricht, d'Ailly natürliche Probabilitäten dieser Wahrheiten anerkennt, also der Verstandesskepsis Occams ein intuitives Vernunftelement zur Seite treten lässt, welches, wenn auch noch so sehr durch den Geist des Occamismus niedergehalten, doch ein relatives Hinausgreifen der natürlichen Vernunftahnung über den Bereich der streng erweisbaren Verstandeserkenntniss

---

[1] Talis conceptus videtur esse simplex in se, quamvis plura significet sicut et illa vox, cui correspondet; aliter enim inter ipsum et suam diffinitionem quid nominis non esset in mente differentia. Videtur autem aliquibus, quod talis conceptus imo generaliter omnis conceptus connotativus sive affirmativus sive negativus est ad placitum et ex institutione et non naturaliter repraesentativus, quia conceptus naturaliter repraesentativus praecise illam rem repraesentat, pro qua supponit sive supponere potest. Nam hujusmodi conceptus talis est in esse ficto, qualis res, cujus est in esse vero; sicut conceptus albedinis talis est in esse ficto et intentionali, qualis albedo extra in esse reali, ideo talis conceptus nihil significat nisi rem, cui est similis et pro qua est verificabilis. Vgl. hiezu über die Stellung, welche d'Ailly bezüglich des in dieser Anmerkung Besprochenen zu Occam einnimmt, so wie insgemein über die Auffassung des Mentalen zum Sprachlichen seit Occam bis d'Ailly: Prantl, Gesch. der Log. IV, S. 106—108, und auf S. 108 namentlich Anm. 451.

[2] Conceptum substantiae formamus ex notitia substantiarum sensibilium, conceptum intellectualitatis ex notitia nostri intellectus, conceptum autem corporeitatis et materialitatis formamus ex corporibus quae videmus, ac per consequens conceptum negativum formare possumus sive ex rebus illis sive ex rebus immaterialibus et incorporeis existentibus in nobis. Constat autem, quod quilibet praedictorum conceptuum simplicium est communis etiam substantiis separatis, et nullus proprius eis, et sic in quolibet talium prius cognoscuntur substantiae hujusmodi quam in conceptu absoluto proprio sive incomplexo connotatativo proprio illis. Ibid.

durchscheinen lässt, und damit eine nicht unwesentliche Modification des occamistischen Denkhabitus herbeiführt.

Der Grund dessen ist in d'Aillis Theorie des sinnlichen Erkennens zu suchen, welche, wie schon oben bemerkt wurde, von jener Occams mehrfach abweicht. Während Occam die Verstandesthätigkeit in die sinnliche Erkenntniss sich so sehr eindrängen lässt, dass letztere fast nur eine werkzeugliche Bedeutung als Substrat und Mittel der Verstandesthätigkeit hat, gewährt d'Ailly dem sinnlichen Erkennen einen selbstständigen Spielraum in successiver Vergeistigung der vom äusseren Sinne appercipirten Bilder der Sinnendinge, in welchen sich die göttliche Gedankenwelt abbildet, gleichwie die jene Bilder beschauende Seele selber auch Bild des Trägers jener göttlichen Gedankenwelt ist. [1] Wir werden nicht irren, wenn wir diese Abweichung d'Aillys von Occam auf Rechnung seiner Neigung für naturwissenschaftliche Studien setzen. Die Naturbetrachtung sollte eben seiner Intention gemäss eine sinnvolle Betrachtung sein; darum schiebt sich, wie seinen Erörterungen über die Gegenstände der übersinnlichen Wirklichkeit, so auch seiner Auffassung des sinnlichen Erkennens ein latentes intuitives Vernunftelement unter. Dieses macht sich darin geltend, dass er im Unterschiede von Occam bereits im Bereiche der sinnlichen Erkenntniss eine Notitia complexa zulässt; nicht blos der menschlichen Sensitiva, sondern auch den Thieren scheint sie zugestanden werden zu müssen. [2] Die Zulassung der Notitia complexa im sinnlichen Erkennen hängt mit seiner Lehre von der bildlichen Erkenntniss der Sensitiva aufs Engste zusammen. Je nachdem nämlich das Bild einfach nur als Object für sich angeschaut, oder als Bild eines von ihm unterschiedenen Gegen-

[1] Homo non solum circa singularia, sed circa universalia, non solum circa sensibilia, sed circa insensibilia ratiocinatur, ideo rationalis dicitur .... Ex parte objecti ex hoc principaliter concedatur differre ab irrationalibus brutis, quia ipse est cognoscitivus ultimi finis. Unde et secundum partem intellectivam et non sensitivam dicitur imago Dei quia capax Dei. O. c., c. 11.

[2] De brutis non est nobis experimentaliter notum, utrum habeant notitiam complexam; ideo hoc est dubium, quod tamen videtur probabiliter concedendum, quia brutum aliquando movet ad aliquod objectum apprehensum et aliquando non; et hoc fit per animalem appetitum, qui praesupponit praeter simplicem apprehensionem complexum judicium, scil. hoc est bonum. Ibid.

standes erkannt wird, ist eine Notitia simplex oder eine Notitia complexa vorhanden; letztere bildet sich im Recordationsacte, in welchem die in der Seele auflebende Vorstellung vom einst geschauten Gegenstande auf denselben als einst geschauten zurückbezogen wird.[1] Die in der Zurückbeziehung sich vollziehende judicative Thätigkeit gehört dem höher entwickelten sinnlichen Vorstellungsleben an, welches vom intellectiven Seelenleben dadurch grundhaft abgeschieden ist, dass es ausschliesslich auf das Singuläre als solches sich bezieht.[2] Wie die judicative Thätigkeit wird weiter auch die abstractive Thätigkeit von d'Ailly bereits dem sinnlichen Vorstellungsleben zuerkannt; unter der abstractiven Erkenntniss ist da eben die Erkenntniss eines nicht gegenwärtigen Objectes in einem repräsentativen Medium, d. i. im Bilde des Objectes, zu verstehen. Die in diesem Sinne verstandene Abstraction wird der Intuition oder unmittelbaren Anschauung des präsenten Objectes gegenübergestellt, zugleich aber hervorgehoben, dass die Notitia abstractiva in gewissem Sinne immer zugleich eine Notitia intuitiva sei, während selbstverständlich das Umgekehrte nicht der Fall sein kann.[3] Unter der intellectiven Abstraction

[1] Duplex est notitia, qua imago cognoscitur: Una, qua formaliter judicatur esse imago, et illa est complexa; alia, qua virtualiter cognoscitur esse imago, et haec est incomplexa, sed virtute illius potest haberi praedicta notitia complexa. Haec autem videtur esse alterius rationis ab illa notitia incomplexa imaginis, qua imago non cognoscitur ut imago; quia licet immediatum objectum utriusque sit idem, tamen ad illam notitiam, qua cognoscitur ut imago ut particularis causa, concurrit habitualis quaedam notitia rei, cujus est imago derelicta ex intuitiva notitia praehabita, sine qua habituali notitia imago non posset talem notitiam de se causare, nec illa habitualis notitia posset causare sine imagine. Ibid.

[2] Licet bruta possint habere judicium complexivum et discursivum, nullum tamen judicium sensitivum est universale sed singulare tantum, sive in brutis sive in nobis; quia virtus cogitativa hominis, quae inter omnes sensitivas est perfectior secundum Commentatorem 3 de Anima, est virtus distinctiva individualium i. e. individualiter cognoscens et non universaliter; et in secundo dicitur, quod apprehensio intentionis universalis est intellectus. Ibid.

[3] Omnis notitia abstractiva alicujus est intuitiva sui repraesentativi, in quo illud cognoscitur. Sed quandoque aliqua res in se immediate apprehenditur et sic intuitive cognoscitur, et tamen per illam notitiam non apprehenditur aliqua res in ea. Ibid.

versteht d'Ailly die Aussonderung des Wesensgedankens eines Sinnendinges aus dem Beiwerke der accidentalen singulären Bestimmtheiten desselben.[1] Diese Art des Abstrahirens charakterisirt insgemein das intellective Erkennen im Unterschiede vom sinnlichen Erkennen. In ihrem weiteren Progresse erscheint die abstractive Thätigkeit als die Ausscheidung jener allgemeinen Wesensbestimmtheiten der Dinge oder Conceptus communes, durch deren Gewinnung, wie wir oben hörten, eine natürliche Gotteserkenntniss ermöglicht ist.

Der menschliche Intellect scheidet sich in den speculativen und praktischen Intellect; er heisst speculativer Intellect, soweit er das Wahre sub ratione Veri, praktischer Intellect, soweit er das Wahre sub ratione Boni ins Auge fasst. Die Potentia rationalis oder Anima rationalis verhält sich in beiden Fällen als urtheilende; wenn sie mit dem Urtheile nicht dabei stehen bleibt, dass etwas gut sei, sondern zu dem weiteren Urtheile fortschreitet, es sei gut, dass etwas geschehe oder das als gut erkannte angestrebt werde, so heisst sie Motiva; und wenn sie von diesem letzteren Urtheile zum förmlichen Begehren jenes Guten übergeht, so wird sie Affectiva oder Volitiva genannt. Das Wirklichwerden des Gewollten ist durch einen Act des Gebietens bedingt, in dessen Ausübung der Potentia rationalis die Benennung Imperativa zukommt.[2] Die Imperativa hat als wesentliche Qualität die Libertas arbitrii

[1] Res intellecta non requirit ad sui intellectionem, quod sit in anima, sed similitudo sive repraesentatio sua. Hujusmodi autem repraesentatio quandoque est confusa repraesentatio hujus rei singularis, puta Socratis et suorum accidentium sive accidentalium conditionum sicut suae albedinis, magnitudinis et situationis. Illa autem repraesentatione existente in anima potest intellectus ab illis accidentalibus et extraneis conditionibus abstrahere conceptum substantiae; et ille non magis erit repraesentatio Socratis quam Platonis aut aliorum hominum, sed indifferenter cujuslibet hominis; et hoc est universaliter intelligere. O. c., c. 12.

[2] Est igitur vis animae rationalis motiva multiplex: quaedam consiliativa sicut synderesis vel ratio, quae judicat aliquid esse bonum ut fiat, aut malum ut non fiat; quaedam autem est affectiva scil. ipsa voluntas, quae appetit id quod judicat bonum et refutat id quod judicat malum; quaedam imperativa, scil. libertas sive liberum arbitrium, quae imperat illud fieri quod judicat bonum, vel non fieri quod judicat malum. Haec autem utramque scil. consiliativam et affectivam complectitur; nec tamen ista inter se aut ab ipsa anima et voluntate in re aliqualiter distinquuntur. O. c., c. 7.

zu eigen, und wird deshalb auch von d'Ailly als gleichbedeutend mit Libertas und Liberum arbitrium genommen. Er unterscheidet zwischen der natürlichen Willensfreiheit, der Freiheit des Gnadenstandes und jener des Vollendungsstandes.[1] Das Wesen der natürlichen Freiheit setzt er in die Libertas a necessitate, welche in die Libertas complacentiae und Libertas contingentiae zerfällt,[2] so wie die Libertas contingentiae abermals in die Libertas indifferentiae und Libertas contradictionis;[3] letztere ist es, welche den Begriff der natürlichen Willensfreiheit vollkommen erschöpft. Diese ist ihrer Idee nach ein Nachbild der göttlichen Freiheit, die darin besteht, mit Wissen und Willen etwas contingenter sein könnendes zu verursachen.[4]

Der Wille ist in seinen Entschliessungen und Handlungen von der Beschaffenheit der Objecte abhängig, welche für ihn Gegenstände des Gefallens oder Missfallens sein können. Demzufolge sind die Willensacte entweder Volitionen oder Nolitionen: Dilectiones oder Odia. Delectatio und Tristitia sind von Dilectio und Odium nur relativ unterschieden. Denn obschon nicht jede Dilectio eine Delectatio ist,[5] so ist doch, wie d'Ailly im Gegensatze

---

[1] Libertas distinquitur triplex: scil. a necessitate, a peccato et a miseria. Prima est naturae, et tam bonorum quam malorum; secunda est gratiae et solorum bonorum; tertia est gloriae et est solum beatorum. Ibid.

[2] Libertas a necessitate distinquitur duplex, sicut necessitas dupliciter dicitur, scil. necessitas coactionis et necessitas inevitabilis. Libertas a necessitate violentiae vel coactionis vocatur libertas complacentiae; libertas a necessitate inevitabilitatis vocatur contingentiae. Ibid.

[3] Libertas contingentiae adhuc potest distinqui duplex, scil. libertas indifferentiae et libertas contradictionis. Omnis enim libertas indifferentiae est libertas contradictionis, non e converso, quia dicitur libertas indifferentiae, quando voluntas est sic indifferens, quod non magis inclinatur ad unam partem contradictionis quam ad aliam. Modo stat, quod aliquis habituatus in aliqua virtute sicut temperantiae habet libertatem contradictionis ad agendum vel non agendum secundum illam virtutem, et tamen non habet libertatem indifferentiae, quia magis pronus et magis inclinatus est ad opus virtutis. Ibid.

[4] Libertas in Deo et in creatura sunt consimilis rationis, et per consequens illa sola creatura erit libera, quae respectu sui effectus consimilem modum habet principiandi cum libertate divina; talis autem est rationalis creatura, quae intelligendo et volendo principiat contingenter. Ibid.

[5] Omne desiderium est dilectio, et tamen desiderium non est delectatio, imo secundum Commentatorem 12 Metaph. desiderium praecedens comprehensionem rei desideratae est magis dolor quam voluptas. O. c., c. 13.

zu Occam festhält, jede Delectatio eine Dilectio;[1] dasselbe gilt in seiner Weise vom Verhältniss zwischen Odium und Tristitia. Wir werden diese in ihren Consequenzen nicht unerhebliche Abweichung d'Aillys von Occam auf Rechnung seiner mystischen Neigungen zu setzen haben, welche dem zum moralischen Purismus inclinirenden Occam fremd waren.

Es liegt in der Natur des rationalen Willens als eines freien Willens, dass er durch das ihn in Bewegung setzende Object nicht absolut bestimmt wird, vielmehr sich selber mit Bezug auf dasselbe zu determiniren hat. Dadurch unterscheidet er sich vom Intellecte, dem das evident Wahre mit Naturnothwendigkeit als wahr erscheint. Weshalb dem rationalen Willen das Gute und Böse sich nicht gleichfalls naturnothwendig als gut und böse zur Geltung bringe, ist nach d'Aillys Dafürhalten eine schwer zur vollen Genüge zu beantwortende Frage.[2] So viel steht indess auch in Bezug auf den rationalen Willen fest, dass er das Gute nicht um seiner Güte willen verabscheuen, oder das Böse wegen seiner Schlechtigkeit lieben könne; es muss daher stets das Bonum irgend eine Beimischung von Malum und umgekehrt das Malum eine Beimischung von Bonum haben, wenn er das Gute von sich weist und für das Schlimme sich entscheidet. Er kann mit anderen Worten bei seinen Selbstentscheidungen nicht schlechthin verstandlos vorgehen,[3] obschon

---

[1] Cum omnis delectatio sit operatio sive actus voluntatis secundum Philosophum 7 Ethic., et omnis actus voluntatis sit volitio vel nolitio, et dilectio vel odium, oportet quod delectatio sit volitio et dilectio, et tristitia ei opposita sit nolitio et odium. Omnis etiam complacentia est dilectio, et displicentia opposita est odium; omnis autem delectatio est complacentia, et tristitia ei contraria est displicentia; quare sequitur propositum. Ibid.

[2] Ab aliquibus dicitur, quod nihil est ita bonum, saltem praeter bonum primum, in quo non sit aliquid imperfectionis, aut saltem apparere possit; ideo voluntas tali bono non cogitur adhaerere. Sed aliquid est ita verum, quod in eo nihil est aut apparet esse falsitatis; ideo tali vero intellectus cogitur assentire. Haec autem ratio persuasiva non est evidens. O. c., c. 7.

[3] Non potest voluntas velle contra vel praeter totale judicium intellectus, licet contra vel praeter partiale judicium. Non enim potest sic ad opposita, quod possit velle malum sub ratione mali, aut nolle bonum sub ratione boni; sed potest non velle, quod prima facie apparet bonum, et

es andererseits in seiner Macht steht, das Urtheil des Intellectes insoweit zu beeinflussen, als er es in seiner Voreingenommenheit von Liebe oder Hass zu alteriren vermag.[1] Es besteht sonach ein Wechselverhältniss zwischen Wille und Intellect; und nicht minder ein durch den Intellect vermitteltes Wechselverhältniss zwischen dem Willen und der sensitiven Lebenssphäre, welchem zufolge einerseits Sinn und sinnliches Begehren den Willen,[2] andererseits der Wille Sinn und sinnliches Begehren beeinflusst.[3]

Amor und Odium sind in der menschlichen Seele nicht blos als Affectionen der Voluntas, sondern auch als Dispositionen des Appetitus sensitivus vorhanden, als welche sie zufolge der mit ihnen verbundenen körperlichen Immutation Passiones heissen.[4] Das Patiens primum in der körperlichen Immutation ist das Herz, daher sie speciell Passiones cordis genannt werden; sie heissen ferner auch Passiones mentis, sofern das durch die Aestimativa vermittelte Judicium mentis jene Leidenheit des

---

non nolle, quod prima facie apparet malum, et etiam potest illud velle aut nolle, in quo simul apparent rationes boni et mali. Ibid.

[1] Potest voluntas movere intellectum et sensum, non tamen sic, quod simpliciter per suum imperium sine alio motivo possit in eis causare assensum vel dissensum, quia tunc possemus libere assentire vel dissentire quibuscunque vellemus; quod experimur esse falsum. Ibid.

[2] Sensus movet intellectum cum repraesentat ei speciem, mediante qua movetur ad intelligendum. Appetitus etiam sensitivus ipsum movet, cum de suo objecto saepe intellectus aliter et aliter judicet, secundum quod appetitus sensitivus est aliter et aliter dispositus. Unde dicitur secundo Rhetoricae, quod non eadem videntur amantibus et odientibus, neque iratis et mansuete se habentibus. Ibid.

[3] Voluntas non solum in seipsam activa est volitionis vel nolitionis, sed etiam mediantibus actibus illis activa est in intellectum, in sensum et in appetitum sensitivum. De intellectu, et per consequens a fortiori de sensu patet propositum, quia aliter amor et odium non perverterent judicium, cujus oppositum experimur . . . Potest (in intellectu et sensu) assensum vel dissensum in aliquibus partialiter concausare et per consequens appetitivum sensum movere, cum natus sit immutari ab immutatione judicii. Ibid.

[4] Passio potest capi tripliciter: Uno modo communiter, et sic omnis operatio animae potest dici passio. Alio modo specialiter, et sic sola operatio appetitus dicitur passio. Sed adhuc tertio modo magis specialiter et proprie operatio appetitus sensitivi, quia sicut docet experientia, ipsa fit cum quadam transmutatione corporali. O. c., c. 14.

Herzens bewirkt. Sie heissen endlich auch Passiones animi, sofern im Animus die bei der Hervorbringung der Passio concurrirenden Potenzen: Cognitiva interior und Affectiva oder Motiva, zusammengefasst sind. Unter der Cognitio interior ist die Imaginativa oder Aestimativa gemeint, in deren Schätzung ein sinnliches Object als ein dem sinnlichen Begehren entsprechendes oder nicht entsprechendes erscheint.[1] Die sinnliche Imagination von der Güte oder Verabscheuungswürdigkeit des Objectes wirkt durch sich selbst unmittelbar auf den Körper und zwar zunächst auf das Herz, und durch das Herz auf den Gesammtleib;[2] so ist z. B. gemeinhin eine nächste Wirkung der imaginativen Apprehension der Begehrungswürdigkeit oder Verabscheuungswürdigkeit des sinnlich appercipirten Objectes Erweiterung oder Verengerung des Herzens, die ihrerseits eine Wirkung auf die Gesammtzuständlichkeit des Körpers zur Folge hat. D'Ailly ergeht sich in einer umständlichen Darlegung der somatischen Wirkungen der einzelnen sinnlichen Affecte, und hebt weiter auch hervor, wie nach Verschiedenheit der somatischen Complexion, der Disposition der Lebensgeister und der Beschaffenheit des Blutes ein höherer oder geringerer Grad von Empfänglichkeit für bestimmte Arten von Affectionen vorhanden sein könne.

Alle Affectionen der Sensitiva sind auf die zwei principalen Passiones: Amor und Odium, oder wie Andere sich ausdrücken: Delectatio und Dolor[3] zurückzuführen. Unter die

---

[1] Daher die aus Eustratius von Nicäa entlehnte Definition der Passio als Motus appetitus sensibilis sub phantasia boni vel mali. Ibid.

[2] Aestimatio dupliciter immutat membra corporis, quia quandoque mediante motu cordis, sicut patet in vehementer passionatis, quandoque vero immediate sine tali, qui saltem sit manifeste et notabiliter perceptibilis. Unde licet omnis aestimatio, cum sit placentis aut displicentis, aliqualiter sit motiva cordis, quia tamen talis motus quandoque a consueto sensibiliter non discernitur, immutatio sequens illam aestimationem sine motu cordis communiter fieri dicitur. Ibid.

[3] Delectatio, ut hic sumitur, nomen commune est tam ad eam, quae fit ex apprehensione boni facta per sensus exteriores quam etiam per vires interiores; dolor nomen commune tam ad illum, qui fit ex apprehensione mali facta exterioribus sensibus quam interioribus viribus. Sed delectationem causatam ab interiori apprehensione boni usus communis vocat laetitiam seu gaudium, dolorem vero tantum ab interiori apprehensione mali nominat tristitiam. Ibid.

Delectatio sind Gaudium, Audacia, Spes, unter den Dolor die Tristitia, sammt Timor und Desperatio zu subsumiren. Die verschiedenen Passiones sind specifisch von einander verschieden mit Rücksicht auf ihre Objecta propria; sie scheiden sich generisch nach dem Unterschiede der Potenzen, deren Passiones sie sind. Der Concupiscibilis gehören an: Amor und Odium, Desiderium und Fuga, Gaudium und Tristitia; Passiones der Irascibiles sind Spes und Desperatio, Audacia und Timor, Ira. Alle diese Affecte, den letzten ausgenommen, sind syzygisch geordnet mit Rücksicht auf den Gegensatz von Bonum und Malum und zwar so, dass die drei Paare der concupisciblen Affecte dem dreifachen Gesichtspunkte der Inclinatio ad bonum, Persecutio boni, Consecutio boni entsprechen, die zwei Paare der irasciblen Affecte dem Respectus boni aggrediendi aut fugiendi, mali aggrediendi aut fugiendi.[1]

In seinem conciliativen Bemühen und zufolge seiner Geneigtheit der Opinio communior ihr Recht widerfahren zu lassen, erklärt sich d'Aillly gegen Occam, sofern dieser den Willen zum ausschliesslichen Träger aller Virtutes macht, und hält an der hergebrachten Unterscheidung zwischen Virtutes intellectuales und morales fest. Die intellectuellen Tugenden zerfallen ihm in Virtutes circa necessarium[2] und circa contingens;[3] zu letzteren gehört die Prudentia. Zwischen den intellectuellen und moralischen Tugenden besteht der charakteristische Unterschied, dass letztere ein Werk successiver Gewöhnung sind, während erstere aus der natürlichen Hinneigung des Intellects zum Wahren hervorgehen,[4] die allerdings auch durch Unter-

---

[1] Betreffs der azygischen Ira bemerkt d'Ailly: Ira aut videtur esse quaedam passio composita, cui non est alia contraria; vel si sit, est innominata. Ibid.

[2] Die Virtus intellectualis circa necessarium ist entweder circa necessarium in essendo, sicut Deus et intelligentiae, et sic est sapientia; aut circa necessarium in significando, et hoc dupliciter, quia vel circa necessarium quod est conclusio demonstrationis, et sic est scientia, vel circa necessarium, quod est principium demonstrationis, et sic est intellectus. O. c., c. 15.

[3] Virtus intellectualis circa contingens est vel circa contingens factibile, et sic est ars; aut circa contingens agibile, et sic est prudentia. Ibid.

[4] Licet potentia cognitiva seu intellectiva aliquo modo possit assuefieri et in ea possit per consuetudinem habitus acquiri, sicut velle videtur Aristoteles 2 Metaph. et Commentator 3 Physic., tamen ut plurimum habitus intellectuales non generantur per hunc modum, sed per naturalem inclina-

richt und Erfahrung gefördert wird.[1] Die Virtutes morales subjectiren nicht schlechthin und ausschliesslich im Willen,[2] obschon auch in jenen Fällen, in welchen neben dem Tugendhabitus des Willens eine obedientielle Habitualität der Irascibilis und Concupiscibilis erforderlich ist, ersterem der Hauptantheil am Werke der Tugend zukommt.[3] Das Vielfache und Mannigfaltige der Virtus moralis ergibt sich im Hinblicke auf das dreifache Bonum, welches Object und Strebeziel der Virtus

---

tionem intellectus ad verum, vel per experientiam et doctrinam; potentia vero appetitiva ad acquirendum virtutem semper indiget magnam habere consuetudinem seu assuefactionem; ideo virtus ejus et non virtus intellectus vocatur moralis, quia ex more generabilis. Ibid.

[1] Hierin findet d'Ailly eine Analogie der intellectuellen Tugend der Prudentia mit den moralischen Tugenden begründet: Convenit cum eisdem — heisst es am Schlusse der Schrift de Anima — quantum ad suae generationis modum; nam secundum quod generatur ex doctrina, convenit cum intellectualibus, sed secundum quod generatur ex experientia, convenit cum moralibus, quia experientia inquantum ad eam pluralitas actuum requiritur, est assuefactioni similis, per quam acquiritur virtus moralis.

[2] De hoc inter doctos sunt contrariae opiniones, quibusdam dicentibus, virtutes morales esse in appetitu sensitivo subjective et non in voluntate, aliis oppositum asserentibus. Super qua difficultate probabiliter dici potest, virtutes morales esse in utroque, licet magis principales sint in voluntate. Quod sic patet, quia tam appetitus sensitivus quam voluntas quandoque inclinant contra judicium rationis, et ideo ut uterque obediat rationi, in utroque requiritur habitus; talis autem videtur virtus moralis, quamvis ille, qui est in voluntate tanquam in potentia perfectiori, sit perfectior virtus. O. c., c. 15.

[3] Operationes virtutum moralium possunt assignari quadruplices: primae quaedam immanentes voluntati, aliae immanentes sensitivo appetitui, aliae inexistentes membris nostris corporalibus, quibus organice utimur ad exercendas exterius operationes, et aliae exterius transeuntes. Ex primis operationibus in voluntate generatur habitus virtuosus, quia ex bonitate talium operationum homo dicitur moraliter bonus. Et quia a bonitate hujusmodi electionum voluntatis aliae operationes tam interiores quam exteriores intrinsece recipiunt denominationem moralis bonitatis, ideo habitus ex talibus generatus simpliciter loquendo est virtus moralis. Sed tamen ex secundis operationibus in appetitu sensitivo etiam generatur habitus, qui aliquo modo et extrinsece potest dici virtus moralis, pro quanto est primo habitui conformis et generatur ex operationibus rectae rationi consonis. Imo etiam secundum aliquos ex aliis operationibus generatur virtus in potentia vegetativa vel motiva membrorum; sed hoc ponere non est necessarium. Ibid.

moralis sein kann: Bonum utile, Bonum honorabile, Bonum delectabile. Die auf das Bonum utile bezügliche Virtus ist die Justitia, deren Unterarten sich in der Unterscheidung zwischen Utile commune und Utile proprium ergeben; mit Rücksicht auf ersteres nämlich bekundet sie sich als Justitia commutativa,[1] mit Rücksicht auf letzteres als Liberalitas (ἐλευθεριότης) und Magnificentia (μεγαλοπρεπεία). Mit Beziehung auf das Bonum honorabile erweist sie sich als Philotimia und Magnanimitas.[2] Das Delectabile betreffend, geht die Virtus moralis in zwei Hauptäste auseinander, je nachdem sie entweder das Delectabile oder dessen Gegentheil zum Objecte hat. Das letztere herzhaft überwindend, heisst sie Fortitudo; mit Bezug auf das Erstere ergibt sich eine Mehrzahl von Tugenden, je nachdem das Bonum delectabile als Mittel der Einzelsubsistenz oder als ein Gut des gesellschaftlichen Daseins ins Auge gefasst wird. Auf Ersteres bezieht sich die Temperantia; hinsichtlich des Letzteren ergibt sich eine Triplicität von Tugenden, welche entweder Tugenden des Concupiscibile (Amicitia) oder des Irascibile (Mansuetudo) oder der Potentia rationalis sein können (Affabilitas, Veracitas, Eutrapelia).

Ein Vergleich dieser Schematisirung der Virtutes morales mit jener bei Thomas Aquinas und Aureolus[3] lässt erkennen, dass d'Ailly sich in einer von der herkömmlichen Weise unabhängigen Ableitung und Gliederung derselben versuchte.[4] Er lässt aber auch der Schultradition ihr Recht widerfahren, und anerkennt die Reduction aller moralischen Tugenden auf die

---

[1] Capiendo large justitiam, ut se extendit ad justitiam commutativam, distributivam et punitivam, sic non solum respicit utilia sive divitias sed etiam honores et delectationes et multas alias res. Ibid.

[2] Si homo se habet virtuose circa honorabile, vel circa honores mediocres, et haec virtus est innominata (ἀνώνυμος, vgl. Aristot., Ethic. Nicom. IV, pag. 1125 b, lin. 21), quae tamen ab aliquibus vocatur philotimia (vgl. Aristot., Ethic. Nicom. III, pag. 1117 b, lin. 29); vel circa honores arduos et dignitates magnas, et sic est magnanimitas (μεγαλοψυχία). Ibid.

[3] Vgl. hierüber: Averroismus u. s. w., S. 224 ff.

[4] Dieselbe Ableitung wiederkehrt in fast wörtlich genauer Uebereinstimmung in d'Aillys Speculum considerationis Lib. II, c. 5. Dass er hiebei unmittelbarer als seine Vorgänger auf die aristotelische Ethik zurückgreifen wollte, sagt er selber in der eben citirten Stelle, und ist auch in dem oben vorgeführten Schema der Virtutes morales zu erkennen.

sogenannten vier Cardinaltugenden,[1] welche er im Allgemeinen in thomistischer Weise fasst,[2] wie er auch mit Thomas anerkennt, dass die Prudentia relativ den moralischen Tugenden beizuzählen sei.[3] Das Mannigfaltige und Vielfache der unter die vier Cardinaltugenden fallenden besonderen Tugenden wird von d'Ailly in seinem Speculum considerationis,[4] in welchem er sich bezüglich dieses Punktes ausdrücklich auf seine Schrift de Anima zurückbezieht, beigebracht; was daselbst[5] über die vier Vollkommenheitsgrade der Cardinaltugenden als Virtutes politicae, Virtutes purgatoriae, Virtutes animi jam de purati, Virtutes exemplares gesagt wird, ist nahezu wortgetreu aus Thomas Aquinas[6] geschöpft. Die principale Bedeutung der vier Cardinaltugenden und ihr Verhältniss zu einander wird von d'Ailly in mannigfachster Weise beleuchtet, indem er sie als die vier Grundhalter aller besonderen Menschentugenden[7] und als die moralischen Directiven der Grundkräfte der cognosci-

---

[1] Cardinales communiter nominantur vel propter earum praeeminentiam aut principalitatem, qua ceteris virtutibus praeferuntur, ut aliae ad eas quodammodo reducantur; vel quia sicut ostium cardini, sic moralis conversatio eis inititur; vel quia sicut cardo stabilis manet, in quo ostium vertitur, sic virtutes stabiles sunt, licet ea, circa quae versantur illa, videlicet quibus ad ultimum finem utendum est, continua mutabilitate volvantur. Spec. consid. II, c. 3.

[2] Prudentia est circa consiliabilia, justitia circa communicabilia, fortitudo circa terribilia, temperantia circa delectabilia. Prima autem est in potentia intellectiva, secunda in volitiva, tertia in irascibili, quarta in concupiscibili. Et sic tam ex earum objecto quam earum subjecto patet, qualiter per eas regitur totus homo. De Anima, c. 15.

[3] Licet prudentia quantum ad ejus subjectum sit virtus intellectualis, tamen quantum ad ejus objectum aliquo modo convenit cum virtutibus moralibus, et secundum hoc potest vocari virtus moralis. Nam ipsa est recta ratio agibilium, quae sunt materia proprie virtutum moralium. Ibid. Vgl. hiezu oben S. 322, Anm. 4.

[4] Spec. consid. II, c. 6—9.

[5] O. c., c. 4.

[6] Vgl. Thom. Summ. theol. 1, 2 qu. 61, art. 5.

[7] Prudentia animam tenet in rationabili veritate, ne ab ea per ignorantiam, errorem aut curiositatem recedat; temperantia eam tenet in mediocri necessitate, ne per superfluitatem aut diminutionem excedat; fortitudo tenet in animi aequalitate et quadam aequali stabilitate, ne adversitas eum dejiciat; justitia in proximi utilitate, ne ei noceat, sed utiliter perficiat. Spec. consid. II, c. 3.

tiven und volitiven Seele darstellt,[1] indem er ferner zu zeigen sucht, wie in ihnen die sittlichen Beziehungen des Menschen nach allen Richtungen und Dimensionen umfasst,[2] alle Arten der Agibilia[3] und die Präservative gegen alle Arten angeerbter menschlicher Verderbtheit erschöpft seien.[4] Er sieht endlich in ihnen einen vierfachen Schmuck und Schutz der zu Gott emporstrebenden Seele in den Kämpfen und Mühsalen des zeitlichen Erdenlebens.[5] Dieser ihrer Bedeutung können sie aber freilich nur in Verbindung mit den drei christlichen Haupttugenden, des Glaubens, Hoffens und Liebens entsprechen,[6] welche den durch die vier Cardinaltugenden zu leitenden Seelenkräften den rechten Halt im Himmlischen und Göttlichen verleihen.[7]

---

[1] Prudentia dirigit actum rationalis, qui est bonum et malum discernere; temperantia actum concupiscibilis, qui est velle bonum delectabile; fortitudo actum irascibilis, qui est aggredi arduum et sustinere difficile; justitia vero actus hominis, quos aliae virtutes dirigunt respectu sui, vires omnes circuiendo dirigit respectu proximi. Ibid.

[2] Prudentia quasi lumen praeferens intellectum dirigit. Triplex autem alia virtus eam quasi lucernam sequens affectum perficit, videlicet temperantiam respectu ejus quod infra nos est, fortitudo respectu ejus quod juxta nos est, justitia vero respectu ejus quod juxte nos est aut supra nos i. e. proximi et Dei. Ibid.

[3] Prudentia est in eligendis, temperantia in utendis, fortitudo in tolerandis, justitia in distribuendis. Ibid.

[4] Harum virtutum effectus contra quatuor originales defectus militant: contra ignorantiam prudentiae cognitio; contra concupiscentiam temperantiae moderatio; contra infirmitatem fortitudinis roboratio; contra malignitatem justitiae rectitudo. Ibid.

[5] His denique quatuor virtutibus velut quatuor pretiosis lapidibus Christi sponsae quasi totidem stellis rutilans decoratur. Prudentiam habet a parte anteriori, ut caveat a malis futuris; justitiam a parte posteriori, ut satisfaciat de praeteritis; temperantiam a dextris, ne elevetur in prosperis; fortitudinem a sinistris, ne succumbat in adversis. Ibid.

[6] Virtutes theologicae i. e. divinae . . . . principaliter animam ordinant ad finem supremum, qui Deus est; virtutes autem aliae circa ea, quae sunt ad finem, ordinantur. Spec. consid. II, c. 2.

[7] Cum animae nostrae vires imperfectae in suis actibus et diminutae sint, vis rationalis in cognoscendo, vis concupisibilis in volendo, vis irascibilis in exequendo, fides est directio cognitionis in rationali, caritas est ordinatio volitionis in concupiscibili, spes et fortificatio executionis in irascibili . . . . Per fidem Deus suae veritatis lumine animam dirigit, per spem suae potestatis juvamem erigit, per charitatem suae bonitatis dulcedine trahit, trahendo suaviter allicit, alliciendo secum eam spiritualiter unit. Ibid.

Damit lenkt nun die psychologisch-moralische Betrachtungsweise d'Aillys in das Gebiet der ascetischen und contemplativen Mystik hinüber, auf deren Boden er eklektisch die Gedanken älterer Mystiker des 12. und 13. Jahrhunderts, so namentlich auch Bonaventuras reproducirt. Die Intuitionen der glaubensinnigen Mystik müssen ihm den Mangel des speculativen Elements der rationalen Erkenntniss ersetzen. Diese letztere ist auf die Empirie des äusseren und inneren Sinnes gestützt und vermittelt sich in einem logisch-begrifflichen Vernunftdenken, dessen Anhaltspunkte die bildlichen Apprehensionen der Anima sensitiva sind. Das höhere intellective Correlat derselben sind die psychischen Sensationen des von den Aspirationen des ethisch-religiösen Glaubensbewusstseins durchwehten und getragenen intuitiven Vernunftsinnes, dessen Apperceptionen den Ausfall speculativer Conceptionen im nominalistischen Verstandesdenken zu decken haben. In d'Aillys geistiger Haltung gibt sich das Bedürfniss einer geistigen Ueberwindung des skeptisch angehauchten Vernunftdenkens Occams zu erkennen. Die zwei Wege, auf welchen dieselbe noch im Laufe des 15. Jahrhunderts angestrebt wurde, waren einerseits die Gewinnung einer höheren speculativen Vernunftanschauung, wie sie im Geiste eines Nikolaus Cusanus sich gestaltete, andererseits die Wiedergewinnung der durch den Nominalismus zersetzten morphologischen Anschauungsweise, welche dem Lehrsysteme des Thomas Aquinas den speculativen Rückhalt geboten hatte. Die Vermittlung und Einigung beider Richtungen in den Conceptionen eines speculativen Realidealismus ist dem über die antike und mittelalterliche Bildungsepoche hinausgreifenden neuzeitlichen Vernunftdenken als Aufgabe zugefallen.

XXI. SITZUNG VOM 12. OCTOBER 1881.

Herr Professor Dr. Adalbert Horawitz spricht seinen Dank aus für die Wahl zum correspondirenden Mitgliede.

Vom Herrn Hofrath M. A. Becker, Director der k. k. Familienfideicommiss-Bibliothek, wird das 6. Heft des zweiten Bandes der von ihm bearbeiteten ‚Topographie von Niederösterreich' eingesendet.

Das w. M. Herr Professor Dr. Alfons Huber in Innsbruck übersendet eine Abhandlung unter dem Titel: ‚Matthias von Neuenburg und Jakob von Mainz' zur Aufnahme in die akademischen Schriften.

Das w. M. Herr Hofrath R. von Miklosich überreicht eine Abhandlung des Herrn Professor Wilhelm Tomaschek in Graz, welche betitelt ist: ‚Zur Kunde der Hämushalbinsel. Topographische, archäologische und ethnographische

ner K - Die nominalisirende Psychologie
des spätern Mittelalters # 1647

AUG 9 1960
JAN 28 1953
MAR 10 1943
MAR 29 1943
1043
25 1958

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1647.